REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

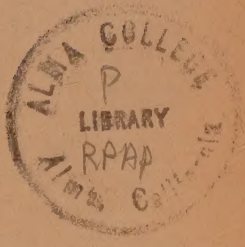
DIRECTEURS

S. G. Mgr **BAUDRILLART**, *de l'Académie française.*

MM. **J. VERDIER & J.-V. BAINVEL**, *de l'Institut Catholique de Paris*

DIX-HUITIÈME ANNÉE

TOME XXXV



PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
Rue de Rennes, 117
1922

Tous droits réservés.

40474

v. 35
1922/
23

REVUE APOLOGÉTIQUE

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

I

En 1910, un philosophe français, M. Emile Boutroux, jugeant du dehors « les dangers actuels de l'Eglise », écrivait :

« Ces dangers sont de deux sortes. Il y a d'abord le danger externe. La société civile, en certains Etats, prétend se séparer totalement de l'Eglise, en sorte que, dans aucune partie de son existence, elle ne tiendrait plus aucun compte des prescriptions, des enseignements, des conditions d'existence de la religion. Il y a, en second lieu, le danger interne. Au sein même de l'Eglise, des membres, non seulement laïques, mais ecclésiastiques, protestant de leur fidélité et de leur obéissance, refusent de tenir la loi divine pour seule souveraine, et cherchent à procurer une adaptation mutuelle entre la parole de Dieu et les opinions des hommes, entre la foi et la science, entre l'Eglise et une démocratie sans Dieu. La synthèse de toutes ces hérésies est le « modernisme », doctrine qui, distinguant, dans la religion, le fond et la forme, et agrandissant indéfiniment la part de celle-ci aux dépens de de celui-là, admet que tout ce qui est forme est justiciable des tendances et des opinions contingentes des sociétés humaines, et, dès lors, peut et doit évoluer avec elles. En sorte que ce que ces chrétiens accommodants consentent à maintenir comme absolu et immuable, se réduit de plus en plus à quelques subtiles et insaisissables abstractions. De ces deux dangers, le second est pire, puisqu'il vient d'une corruption qui se produit au sein de l'Eglise même : « Si le sel perd sa

saveur, qui le salera? » Il est d'ailleurs en connexion avec le premier ; car, une fois admise la radicale indépendance mutuelle de la science et de la foi, du naturel et du divin, il est logique que l'on conçoive comme normal un état de séparation absolue entre l'Eglise et la société laïque... En somme, toutes les hérésies, tous les fléaux, internes et externes, qui menacent la religion, se résument dans le modernisme[1] ».

Celui qui fut le psychologue le plus subtil et le théologien le mieux informé du modernisme, l'ancien jésuite Georges Tyrrell, définit ainsi, de son côté, le mouvement auquel il prit une si large part : « Ce mot de modernisme désigne un parti dans l'Eglise catholique romaine. Il signifie la reconnaissance de la nécessité d'opérer une synthèse entre ce qui, après avoir passé au crible de la critique, est reconnu bon... Cette synthèse se regarde comme l'expression définitive du catholicisme[2] ».

Il semble donc, si l'on s'en tient à ces jugements d'un des observateurs les plus impartiaux et d'un des chefs les plus autorisés du mouvement moderniste, que le Saint-Père n'ait pas trahi, comme on l'a dit, l'idée mère de la tendance incriminée, lorsque, en termes sévères, il a parlé de ces « catholiques, qui, sous couleur d'amour de l'Eglise, et se posant, au mépris de toute modestie, comme ses rénovateurs, ont voulu mettre la cognée, non point à ses rameaux ou à ses rejetons, mais à sa racine même c'est-à-dire à la foi, et à ses fibres les plus profondes[3] ».

1. Emile Boutroux, dans la Préface au livre de Maurice Pernod, *La politique de Pie X*, un vol. in-12, Paris, 1910, p. VII-VIII.

2. G. Tyrrell, *Medievalism*, p. 143 ; trad. franç., p. 172. Le mot de modernisme est ancien. On le trouve sous la plume de Luther, qui qualifie de modernistes les philosophes nominalistes ; sous celle de Jean-Jacques Rousseau, qui fait du mot moderniste un synonyme de matérialiste et d'épicurien (Lettre du 15 janvier 1769 à M. de ***) ; plus récemment, en 1881, sous celle du sociologue belge Charles Périn, qui intitule une de ses études : *Du modernisme dans l'Eglise, d'après les lettres inédites de Lamennais*. Le terme de modernisme, dans le sens où il s'applique à l'erreur que nous allons étudier, paraît avoir été employé pour la première fois en Italie. A la fin de 1905, les évêques des provinces de Turin et de Verceil publièrent des avertissements contre ce qu'ils appelèrent « le modernisme dans le clergé », *modernismo nel clero*.

3. Encyclique *Pascendi, in initio*.

L'historique du mouvement, dans ses diverses phases et dans ses divers représentants, nous en fera mieux constater les caractères multiples ; mais il nous a paru utile, dès le début, pour nous guider dans une histoire très complexe, très embrouillée par les polémiques soulevées à son sujet, d'en fixer, d'après les déclarations les plus authentiques, la signification essentielle.

Trois tendances, en somme, constituent la tentative de réforme instituée sous le nom de modernisme : 1° entreprendre de réformer l'Eglise dans le fond de ses croyances et de sa discipline ; 2° demander cette réforme, non point à l'autorité hiérarchique surnaturellement instituée, mais à une critique ressortissant uniquement à la science humaine ; et 3° poursuivre cette réforme en restant obstinément dans l'Eglise, en prétendant même la représenter au premier chef.

Cette notion préliminaire est d'autant plus utile que les modernistes, soit par les attitudes différentes qu'ils ont adoptées en essayant de réformer l'Eglise, soit par les sciences diverses qu'ils ont prises pour point de départ, soit par les affinités qu'ils ont invoquées dans le camp des catholiques orthodoxes, ont jeté dans les débats des germes d'inextricables confusions. « Le trait commun à tous les modernistes, écrit Tyrrell, c'est leur croyance à la conciliation de leur catholicisme et des résultats de la critique ; mais ils diffèrent largement quant à l'estimation de ces résultats et quant aux moyens d'obtenir cette conciliation... En ce qui concerne leur explication du catholicisme et de la critique, les modernistes appartiennent à toutes sortes de variétés, de nuances et de degrés divers[1] ». Puis il invoque, comme plus ou moins apparentés aux modernistes, Pascal, Descartes, Malebranche, Lamennais, Gioberti, Don Romolo Murri, les sillonistes, les catholiques sociaux, tous ceux « qui protestent contre la centralisation excessive de l'Eglise de Rome, et qui constituent ainsi la forme du modernisme la plus répandue »[2]. On verra d'autres modernistes se réclamer, tantôt des gallicans, comme

1. Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads*, ch. II ; trad. franç., p. 34-35.
2. *Ibid.*

Bossuet[1], tantôt des catholiques libéraux, tels que Gratry[2], tantôt même des positivistes chrétiens de l'Amérique[3] ; oubliant, ou feignant d'oublier que les gallicans n'ont attaqué l'autorité de l'Eglise que sur quelques points particuliers ; que les catholiques libéraux n'ont jamais prétendu se substituer à l'autorité de l'Eglise, et que le positivisme chrétien des Etats-Unis, secte protestante, s'est toujours tenu en dehors de l'Eglise romaine[4].

On évitera toutes ces confusions, en se rappelant la vraie caractéristique du modernisme : *vouloir réformer l'Eglise par le dedans et par des moyens purement humains*. M. Loisy se demandera si la grande faute des protestants n'a pas été de se séparer de l'Eglise, car, « ils ont ainsi rendu possible et inévitable, par un effet de réaction, le régime d'absolutisme qu'ils s'efforçaient d'amender[5] ». L'auteur moderniste des *Ephémérides de la papauté*, écrira, à propos des prêtres tentés de sortir de l'Eglise : « Ils ne feront aucun bien en en sortant. Ils peuvent en faire beaucoup en y restant[6] ». Et l'on se rendra bien compte que cette caractéristique de l'esprit moderniste constituait précisément son grand dan-

1. Dœllinger, le grand ancêtre du modernisme, avait une sorte de culte pour Bossuet.

2. C. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, un vol. in-12, Paris, 1913, p. 89.

3. *Ibid*, p. 92-94.

4. Au cours des polémiques religieuses, du côté catholique comme du côté libre-penseur, quelques-uns, soit par ignorance ou inattention, soit par des vues intéressées de tactique, s'obstineront à confondre les modernistes, non seulement avec les catholiques libéraux et les gallicans, mais encore avec les catholiques sociaux et les ralliés à la République.

Nous verrons, au cours de cette histoire, ce qu'il a pu y avoir de commun entre ces diverses écoles ; mais leur distinction réelle doit être maintenue. Ce ne serait pas seulement commettre une injustice envers leurs partisans que de les confondre, ce serait être infidèle à la vérité des faits historiques. Pour ne citer que quelques-uns de ces faits, des catholiques sociaux, comme Gaspard Decurtins, ont été les ennemis les plus acharnés du modernisme ; un rallié, comme le comte de Mun, a été un adversaire déterminé des idées libérales ; le comte René de la Tour du Pin a été aussi dévoué à la cause de la monarchie qu'aux directions sociales de Léon XIII ; le comte d'Haussonville s'est dit royaliste autant que libéral ; et, parmi ceux qui ont le plus combattu le ralliement, il s'en trouve qui n'ont vu dans les dogmes catholiques qu'une valeur sociale.

5. A. Loisy, dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1910, p. 584. G. Tyrrell, *The Church and the Future*, p. 159-163.

6. *Ephémérides de la papauté*, un vol. in-12, Paris, 1904, p. 165.

ger. Les ennemis de l'Eglise ne tardèrent pas à s'en apercevoir. L'un d'eux, renégat du sacerdoce et du catholicisme, en fait nettement l'aveu. « Plusieurs d'entre eux, dit-il en parlant des ennemis du catholicisme, songèrent uniquement à utiliser les modernistes comme des instruments de lutte contre l'Eglise... N'était-il pas possible d'entretenir dans son sein des dissolvants, qui y opéraient à leur manière, pendant que les libres-penseurs continueraient à l'attaquer à l'extérieur?... En même temps que le *Delenda Carthago*, pourquoi ne pas pratiquer le *Dissolvenda Carthago* ?[1]

II

L'origine du modernisme remonte au delà de l'avènement de Pie X.

Sa formule complète se trouve déjà sous la plume du Dr Dœllinger, écrivant, sous le règne de Pie IX, en 1863 : « De même qu'au temps des Juifs, à côté du sacerdoce, il y avait le prophétisme ; de même, dans l'Eglise, à côté du pouvoir ordinaire, il y a l'opinion publique, par laquelle la science théologique exerce l'influence qui lui revient et à laquelle rien ne résiste »[2]. Si l'on remarque que, par l'expression de « science théologique », le fameux professeur de Munich entend parler d'une science critique, dépendant uniquement de spéculations rationnelles et historiques, on se rend parfaitement compte que le principe essentiel du modernisme ne pouvait être plus clairement formulé.

Dœllinger avait fait école. D'ailleurs le mouvement créé par lui avait été puissamment aidé par les courants subjectiviste et évolutionniste de la philosophie allemande, laquelle, née en dehors de l'Eglise catholique, mais saturant, en quelque sorte, l'air même que l'on respirait dans les universités d'outre-Rhin, tendait à faire suspecter tout « dogmatisme » comme une illusion, portait à se méfier, même dans l'ordre naturel, des théories universelles, faisait voir des « postulats », des re-

1. A. Houtin, *Hist. du mod. cathol.*, p. 115-116.

2. Voir le *Concile du Vatican d'après des documents inédits*, p. 73. Cf. L. de Grandmaison, *L'Ecole catholique de Tubingue et les origines du modernisme*, dans les *Recherches de science religieuse* de novembre-décembre 1919.

cettes approchées là où l'on voyait auparavant des axiomes et des lois. A plus forte raison, ces doctrines triomphaient-elles en matière religieuse, où l'impossibilité d'atteindre l'Absolu par voie intellectuelle conspirait avec la tendance à sauvegarder l'autonomie des individus contre les prétentions de l'autorité[1]. « Les idées générales des doctrines modernistes, écrivait en 1908 le Cardinal Mercier, sont nées et ont germé sur la terre protestante d'Allemagne [2] ».

Est-il besoin de rappeler que Léon XIII ne manqua ni de perspicacité pour découvrir ces tendances perverses, ni de fermeté pour les condamner? C'est lui qui, en 1849, avait eu le premier l'idée de réunir en un catalogue succinct, ou *Syllabus*, les principales erreurs des temps modernes[3]. Devenu pape, son encyclique *Aeterni Patris* sur la philosophie scolastique, son encyclique *Providentissimus* sur l'étude de la Bible, et les mesures énergiques qu'il crut devoir prendre pour assurer l'obéissance à ses enseignements, sont les témoignages de son zèle à prévenir les fidèles et les prêtres, tant contre les périls d'une fausse philosophie que contre ceux d'une fausse critique. Mais certains, qui portaient déjà dans leur esprit le projet d'opérer, à l'aide de leur prétendue philosophie et de leur téméraire critique, une refonte totale du dogme catholique, surent trop bien cacher leur jeu, voiler leurs intentions[4]; d'autres, sans doute, ne virent pas encore où les conduiraient des doctrines qu'ils croyaient conciliables avec les directions pontificales.

Enfin, chez beaucoup, des idées encore confuses, que les chefs avérés du modernisme devaient plus tard exploiter dans le sens le plus hétérodoxe, se mêlaient aux idées les plus généreuses, au zèle le plus ardent

1. Cf. Léonce de GRANDMAISON dans les *Etudes* du 5 novembre 1908, p. 300-301.

2. Lettre pastorale pour le Carême de 1908, dans MERCIER, *Le Modernisme*, un vol. in-12, Paris, 1909 (Science et religion), p. 28.

3. *Hist. Gén. de l'Eglise*, t. VIII, p. 444.

4. Dans un livre paru en 1907, le *Progrès du libéralisme en France sous Léon XIII*, l'abbé Emmanuel BARBIER a prétendu que « bien que Léon XIII ait énergiquement soutenu les droits de Dieu et de l'Eglise, sa politique libérale a favorisé la diffusion de toutes ces erreurs religieuses et sociales qui se sont développées dans la suite ». Le livre de M. Barbier a été mis à l'*Index* par Pie X le 25 mai 1908.

pour la conquête du monde nouveau à la foi chrétienne.

Peu à peu, les dirigeants du modernisme dégageaient de leurs doctrines, d'abord équivoques et vagues, les éléments dissolvants qu'elles contenaient. Des théologiens et des exégètes, plus clairvoyants, à mesure que ces manifestations se produisaient, s'appliquaient à les souligner avec soin. Malheureusement, l'accord de ces théologiens était loin de se réaliser : les uns, dans leur indignation, semblaient vouloir arrêter tout progrès, condamner, avec l'erreur malfaisante, tout effort salutaire de la pensée philosophique et de la science critique. D'autres, partant de l'idée très juste, qu'on ne détruit que ce qu'on remplace, redoublaient d'activité pour donner une impulsion nouvelle à leurs études, cherchant seulement à les rendre inattaquables au point de vue de l'orthodoxie et de l'érudition.

Bref, au moment précis où la Providence appela Pie X à prendre le gouvernement de l'Eglise, la situation était plus tendue que jamais. De jour en jour, il devenait plus évident que, si la répression en bloc de tout élan philosophique et scientifique était condamnable, l'œuvre pacifique des philosophes et des savants catholiques ne suffisait plus à conjurer le péril. « Il fallait, à ce grand et lent travail de mise au point et de reconstruction, juxtaposer, au risque de ralentir les ouvriers et d'arrêter pour un temps l'activité du chantier, une campagne rapide et décisive. L'autorité suprême dans l'Eglise pouvait seule l'accomplir[1] ».

Léon XIII fût intervenu sans doute avec cette fermeté qu'il apportait dans toutes ses décisions, mais, en même temps, avec ce souci, qui lui était habituel, d'adapter ses formules aux circonstances, aux dispositions d'esprit de ses contemporains ; Pie X le fit avec cette ronde franchise, cette insouciance du qu'en-dira-t-on, qu'il tenait de son caractère. Que lui importaient les protestations et les clameurs, si la blessure était découverte, la plaie débridée, les parties corrompues hardiment retranchées, les éléments nuisibles efficacement stérilisés ?

1. *Etudes*, t. CXL, p. 439.

Mais, pour plus de clarté, il est utile de donner une esquisse rapide du mouvement moderniste dans les diverses nations, au moment de l'élection du pape Pie X.

III

Les hommes suspects de tendances modernistes se groupaient, en Allemagne, autour du professeur Hermann Schell; en Angleterre, autour du P. Georges Tyrrell; en France, autour de l'abbé Alfred Loisy; en Italie, autour de l'abbé Romolo Murri et du romancier Antoine Fogazzaro. Un pasteur protestant, Français d'origine, mais cosmopolite par ses résidences, Paul Sabatier, allait des uns aux autres, stimulant les ardeurs, essayant de pénétrer dans le monde catholique pour y recruter des adhérents à la Cause, et déployant un zèle qui lui méritait d'être appelé « l'évêque laïque des modernistes », et même « le pape du modernisme »[1].

On peut faire remonter à la quarante et unième assemblée des catholiques allemands, tenue à Cologne en 1894, la première manifestation du mouvement qui devait être celui du modernisme germanique. Des évêques, des prêtres et de simples laïques, réunis pour discuter sur la situation du catholicisme en Allemagne, croient remarquer que l'infériorité de la science des catholiques, par rapport à celle des protestants et des rationalistes, est un fait constant. Ils s'imaginent en trouver la preuve dans le succès des élucubrations du prétendu converti Léo Taxil et dans celui d'une littérature pleine de légendes absurdes et ineptes. Plusieurs d'entre eux ne craignent pas d'en dénoncer la cause dans les décisions du concile du Vatican, qui ont subitement arrêté ou découragé, disent-ils, l'élan scientifique d'un grand nombre. Au surplus, tous s'accordent pour constater que, quelle que soit l'origine de l'affaissement scientifique, la moins atteinte de toutes les nations est l'Allemagne. D'où il ressort que « l'Allemagne est la terre d'avenir

1. A. Houtin, *Hist. du mod. cath.*, p. 137, note 2; p. 140, note 2. La qualification de « pape du modernisme » a été donnée à M. Sabatier par l'*Italia Reale* en 1907 et par Georges Tyrrell dans une lettre du 18 décembre 1908.

de l'Eglise catholique », *Deutschland das Zukunftsland der Katolischen Kirche*[1].

Les deux savants dont l'Allemagne catholique se glorifiait alors, étaient un professeur d'histoire à l'Université de Fribourg, François-Xavier Kraus, et un professeur d'apologétique de l'Université de Würzbourg, Hermann Schell.

Le premier avait écrit, de 1895 à 1902, dans divers journaux et revues, sous les pseudonymes de Spectator, de Gerontius, de Xénos et enfin sous son propre nom, des articles pleins de fiel contre ce qu'il appelait « le catholicisme politique », ou « l'ultramontanisme », c'est-à-dire contre le gouvernement de l'Eglise romaine. Son programme *antiultramontain* se formulait en cinq propositions, qui devinrent célèbres en Allemagne : 1° Est ultramontain celui qui préfère l'Eglise à la religion ; 2° est ultramontain celui qui identifie le pape à l'Eglise ; 3° est ultramontain celui qui croit que le royaume de Dieu est de ce monde ; 4° est ultramontain celui qui croit que la conviction religieuse peut être imposée par la force ; 5° est ultramontain celui qui est prêt à sacrifier sa conscience à la sentence d'une autorité extérieure.

Le professeur Kraus venait de mourir quand Pie X succéda à Léon XIII ; mais des catholiques séduits par son programme s'étaient empressés de fonder sous son nom, à Munich, une « Société pour le progrès de la religion et de la civilisation », la *Krausgesellschaft*, qui devait créer bien des difficultés au gouvernement de l'Eglise[2].

Kraus s'attaquait plutôt à la discipline ; Schell s'en prenait plus spécialement aux formules traditionnelles des dogmes. Sur la science du Christ, sur l'éternité des peines de l'enfer, sur nombre d'autres points, il ensei-

1. Engert, *Der deutsche Modernismus*, p. 4. Sur la prétendue supériorité scientifique des catholiques allemands, voir les aveux de Schnitzer, *Der Katholische Modernismus*, un vol. in-8°. Berlin, 1911, p. 120, et Engert, *op. cit.*, p. 9.

2. Sur Kraus, voir Kannengieser, *l'Envers d'un savant catholique d'Allemagne, le professeur Kraus*, dans la *Quinzaine* du 16 juin 1902. On trouvera une appréciation moins sévère dans Godet, *Revue du Clergé français*, de 1902. Kraus est mort pieusement, assisté par un Père de la C^ie de Jésus, en décembre 1901.

gnait des théories d'une hardiesse telle, que la Congrégation de l'*Index* dut intervenir à plusieurs reprises pour les condamner. Il se soumettait « avec tout le respect et l'obéissance qui conviennent », *omni qua par est reverentia et obedientia*, et s'empressait d'adoucir ses formules; mais il modifiait peu, quant au fond, ses idées personnelles. Il fallait attendre, disait-il, que les esprits fussent assez mûrs pour les exposer plus nettement[1].

Ce qui encourageait l'audace des deux professeurs et de leurs adeptes, c'est qu'ils enseignaient dans des Universités catholiques subventionnées par l'Etat, contrôlées par l'Etat, et qu'ils trouvaient en celui-ci une autorité prête à intervenir pour assurer leur indépendance et les défendre au besoin contre les condamnations de Rome.

Il y avait plus. Par certain côté, leur catholicisme rejoignait la doctrine du plus pur germanisme. Leur théorie, d'après laquelle les catholiques d'Allemagne étaient destinés à régénérer le catholicisme des autres peuples, cadrait à merveille avec celle de Hegel, proclamant qu' « en face du peuple qui porte en soi l'esprit universel, tout autre peuple doit s'incliner »[2]. Et c'est par là que le modernisme allemand, avec des chefs moins éloignés de l'orthodoxie que ceux du modernisme français, anglais ou italien, n'était pas moins redoutable.

IV

Moins agressif, mais plus subtil, plus captieux, plus habile à s'abriter sous des formules équivoques et sous l'autorité de grands noms catholiques, tel était le modernisme français.

On en connaîtra suffisamment le caractère, en étudiant l'œuvre de l'écrivain qui en a le mieux résumé la doctrine dans ses travaux et qui l'a le mieux personnifié dans son attitude, l'abbé Alfred Loisy.

1 Le Professeur Hermann Schell se distinguait d'ailleurs par ses grandes qualités d'homme privé. Il mourut pieusement en mai 1906. Pie X rendra hommage à sa piété, à son zèle pour la défense de la religion ». (*Rev. du Clergé français*, t. LIV, p. 29).

2. HEGEL, *Philosophie de l'esprit*, § 551.

Né le 28 février 1857 à Ambrières (Marne), ordonné prêtre le 28 juin 1879 à Châlons, chargé de cours à l'Institut catholique de Paris de 1881 à 1893[1], puis aumônier d'un couvent de religieuses à Paris[2], l'abbé Alfred Loisy, avait, dans son enseignement et dans divers écrits, progressivement développé une doctrine, dans laquelle il est facile de remarquer deux stades. De 1883, date à laquelle il est nommé maître de conférences à l'Institut catholique[3], à 1900, date de l'apparition des articles signés « Firmin » dans la *Revue du clergé français*, l'abbé Loisy se présente uniquement comme exégète et comme historien ; de 1900 à 1908, il esquisse une philosophie de la religion, et se pose comme philosophe. Comme exégète et historien, il se contente de professer, mais de professer à sa manière, en des termes qui troublent les catholiques, l'indépendance absolue de la critique biblique et de l'histoire de l'Eglise par rapport à la foi ; comme philosophe, il ne propose rien de moins qu'une interprétation nouvelle des dogmes qu'impose la foi.

« De bonne heure, écrit Mgr Baudrillart, qui fut son élève, on parla à mots couverts des hardiesses de l'abbé Loisy et de la verve irrévérencieuse avec laquelle il traitait les auteurs catholiques qui l'avaient précédé dans la critique biblique. Le ton de son enseignement était âpre, mordant, sarcastique, mais éloquent et vivant. Le fond montrait un homme au courant des travaux contemporains allemands ou anglais et plein d'idées à lui. Il était persuadé qu'à tout prix la critique biblique devait être renouvelée chez les catholiques »[4].

Le principe sur lequel ce renouvellement devait se faire, était celui d'une indépendance absolue de la critique dans son domaine propre ; et l'on pouvait accepter, en l'interprétant favorablement, la formule par laquelle le professeur de l'Institut catholique exprimait ce principe en 1892 dans le programme de sa revue,

1. De 1881 à 1883 comme suppléant de M. l'abbé Paulin Martin ; de 1883 à 1890 comme maître de conférences ; de 1890 à 1893 comme professeur titulaire.
2. Le couvent des Dominicaines de Neuilly.
3. De 1881 à 1883, il avait fait un simple cours d'hébreu.
4. Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I, p. 475.

l'Enseignement biblique: « On nous pose en fait, disait-il, qu'un théologien ne peut pas être un historien, dans le sens complet du mot, lorsqu'il s'agit de l'histoire biblique. C'est à nous, théologiens, de prouver le contraire par le fait, en montrant que nous sommes capables autant que d'autres de faire de la critique, de la critique sincère, et même, en un sens très vrai, de la critique libre, parce que, sur le terrain de l'histoire biblique, comme en tout autre sujet, la foi dirige, sans les gêner, les investigations de la science, et que les conclusions certaines de la critique ne peuvent pas être en opposition avec les données certaines de la foi »[1]. Mais, peu à peu, ce principe était formulé dans un sens de plus en plus rationaliste[2]. Dans sa brochure sur les *Mythes chaldéens de la création et du déluge*, publiée en 1892, l'abbé Loisy écrivait: « N'entrerait-on pas dans la pensée de la Bible elle-même, en cherchant plutôt dans ces histoires grandioses de hautes leçons théologiques et morales, que des faits particuliers, précis, rigoureusement exacts dans les moindres détails? »[3]. Sans doute, bien des théologiens concédaient que les récits auxquels M. Loisy faisait allusion étaient rédigés en un langage populaire et dans un but moral, mais il paraissait téméraire de mettre en doute la substance même des faits racontés par l'historien sacré. Un peu plus tard, abordant l'étude du Nouveau Testament, le professeur exégète ne se contentera pas de dire, avec les commentateurs les plus autorisés, que chaque évangéliste a imprimé à son récit un caractère personnel, lui a donné un but particulier, et, dans ce dessein, a eu recours à certains procédés artificiels de rédaction; il s'aventurera bien plus loin: par exemple, en ce qui concerne le Sermon sur la Montagne, il laissera entendre

1. *L'Enseignement biblique*, numéro de janvier-février 1892, reproduit dans les *Etudes bibliques*, un vol. in-8°, Paris, 1894, p. 19-20.

2. Déjà, en 1890, à propos de la thèse de doctorat de M. Loisy sur l'*Histoire du canon de l'Ancien Testament*, un Théologien disait: « Cette étude contient beaucoup de recherches: mais il y a je ne sais quoi qui ne me plaît pas ». A. Houtin, *la Question biblique au* XIX^e *siècle*, p. 144, et Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. v, p. 476).

3. *Les Mythes chaldéens*, p. 94-95.

que les évangélistes, loin d'être les échos fidèles des réalités historiques, ont réfléchi la foi postérieure de l'Eglise sur le Christ et son œuvre. « Grâce à l'imperfection des sutures, écrira-t-il, on peut distinguer trois moments de la rédaction, qui sont en rapport avec le développement de la pensée traditionnelle »[1]. Finalement, l'auteur, exagérant le principe de l'indépendance de l'histoire, oubliant sa première idée d'une critique *dirigée par la foi*, concevra, dans son livre sur l'*Evangile et l'Eglise*, un « Christ historique » distinct du « Christ de la foi » : le premier n'ayant, au début, aucune conscience de sa mission messianique, professant l'erreur sur l'imminence de la « parousie », et ne croyant nullement fonder une Eglise sous la forme d'une société durable et régulièrement constituée ; le second, le Christ de la foi, se dégageant progressivement, par voie d'évolution, des données historiques, dans la conscience chrétienne[2]. « L'auteur de l'*Evangile et l'Eglise*, écrira-t-il en 1903, avoue ne posséder point, dans le chétif répertoire de ses connaissances, l'idée de la science approuvée par les supérieurs »[3]. Et ses disciples, interprétant la doctrine du maître au dernier moment de son évolution, écriront : « Nous devons, sans crainte, appliquer notre critique à l'étude de la religion, persuadés que, si quelque élément de notre dogmatique doit tomber sous ses coups, c'est qu'il n'appartenait point à la substance de la foi religieuse »[4]. Ainsi, de l'idée d'une critique « libre en un sens très vrai », bien que « dirigée par la foi », on en viendra à la conception d'une critique indépendante, au point de tracer un tableau différent de celui de la foi, puis au point de « faire tomber sous ses coups les dogmes eux-mêmes ».

Ce qui trompa bien des catholiques pendant cette première phase du modernisme français, ce fut surtout

1. *Etudes évangéliques*, p. 76.
2. *L'Evangile et l'Eglise, passim. Cfr. Autour d'un petit livre*, p. 129-132, 135-138, 147-156.
3. *Autour d'un petit livre*, p. x.
4. *Le Programme des modernistes*, p. 28.

l'appel que l'abbé Loisy faisait à des autorités catholiques, sur lesquelles, il prétendait s'appuyer, et l'équivoque des formules par lesquelles il exprimait sa doctrine. M. Loisy invoquait souvent l'autorité du jésuite Maldonat, et prétendait suivre la voie ouverte à la critique par le bénédictin Mabillon, suivie par les Smedt et les Duchesne[1]. Quant à l'équivoque des formules, elle n'était pas seulement dans la conception d'une « critique historique indépendante », elle était aussi dans le culte que le chef de la nouvelle école professait pour l'Eglise catholique. Bien que l'auteur prétendît que l'Eglise avait beaucoup changé, bien qu'il laissât espérer qu'elle pouvait changer encore, de manière à satisfaire dans les temps modernes les aspirations nouvelles de toute l'humanité, il affirmait avec force que l'Eglise est sortie de l'Evangile par un développement logique, qu'elle en est le commentaire vivant et perpétuel. « Dieu dans le Christ et le Christ dans l'Eglise », telle était sa formule[2], qui, par son opposition verbale à la doctrine protestante, donnait le change à plusieurs catholiques, et leur faisait saluer le novateur comme un opportun défenseur de la Tradition[3].

En réalité, l'auteur de ces études d'exégèse ne se proposait rien de moins que de sacrifier l'Eglise, son dogme, sa hiérarchie, sa discipline et son organisation tout entière, non seulement à la critique historique, mais à je ne sais quoi de vaguement philosophique, qu'il appelait « les aspirations des temps modernes », ou « la mentalité des contemporains ». Il devait en faire l'aveu quelques années plus tard, en déclarant, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* de décembre 1906, que le but de toutes ses études antérieures

1. Les auteurs du *Programme des modernistes* iront jusqu'à invoquer l'autorité de saint Thomas d'Aquin lui-même : « La foi et la raison, disent-ils, ne peuvent entrer en conflit ; c'est saint Thomas qui l'affirme (*Contra Gentes*, (,7). Nous devons donc sans crainte, appliquer notre critique à l'étude de la religion. » (*Programme des modernistes*, p. 28.)

2. *L'Evangile et l'Eglise*, p. XXXIV.

3. La formule de l'abbé Loisy semblait, en effet, rejoindre celle d'un des plus ardents défenseurs de l'orthodoxie, Mgr Turinaz, qui écrivait : « Si l'Eglise s'est trompée, Jésus-Christ n'est pas Dieu ; si Jésus-Christ n'est pas Dieu, il n'y a pas de religion vraie. » (*Les Périls de la foi*, p. 25-26.).

avait été de présenter « une philosophie générale de la religion et un essai d'interprétation des formules dogmatiques, symboles officiels et définitions conciliaires, en vue de les accorder, par le sacrifice de la lettre à l'esprit, avec les données de l'histoire et avec la mentalité des contemporains »[1]. Dès cette première phase, l'exégèse de l'abbé Loisy était pénétrée de philosophie.

Que valait cette philosophie? On pouvait l'entrevoir en étudiant avec attention deux articles parus au commencement de l'année 1900 dans la *Revue du clergé français*, sous le pseudonyme de « Firmin », mais où les esprits perspicaces ne tardèrent pas à deviner la pensée de l'abbé Loisy. M. Loisy s'en est depuis déclaré l'auteur.

Les deux articles de Firmin se donnaient pour objectif de combattre les idées du pasteur protestant Auguste Sabatier.

A l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*, qui venait de définir la révélation, « la création, l'épuration et la clarté progressive de la conscience de Dieu dans l'homme individuel et dans l'humanité », l'auteur des deux articles opposait une notion catholique de la révélation, qu'il croyait pouvoir définir « à peu près », en l'appelant « une communication une fois faite de vérités certaines, qu'il n'y aurait qu'à exploiter et à développer »[2].

Citant saint Augustin, saint Thomas, le cardinal Newman, le P. Hurter, l'abbé de Broglie, le P. de La Barre et plusieurs écrivains justement estimés dans le monde catholique, il examinait successivement l'idée, les preuves et l'économie de la révélation.

Plusieurs formules de cette étude étonnèrent grandement les lecteurs attentifs de la revue catholique. On y lisait qu' « entre le pauvre sauvage que Dieu éclaire, pour qu'il trouve la vie dans un culte chétif, et le prophète, qui sert d'organe à la révélation la plus parfaite, la différence ne porte que sur le degré de lumière surna-

1. *Revue d'histoire et de litt. rel.*, décembre 1906, p. 570.
2. *Revue du clergé français*, du 1er janvier 1900, p. 250.

turelle et l'étendue de l'objet »[1] ; que « ni la tradition historique, ni la science, ni la foi ne nous instruisent sur les circonstances réelles dans lesquelles nos premiers ancêtres ont vécu et sur les premières manifestations de la religion sur la terre »[2] ; que « nos idées les plus consistantes dans l'ordre religieux ne sont toujours que des métaphores et des symboles »[3] ; que « le miracle comme tel n'est évident que pour la foi »[4] ; qu' « un catholique a parfaitement le droit de concevoir la tradition comme la révélation objective de la vie intérieure de l'Eglise, comme une puissance se continuant en nous-mêmes »[5]. Quelques-uns se demandèrent si l'auteur avait encore la foi.

Des publications postérieures de M. Loisy ont fait la lumière sur sa vraie pensée. Dans un écrit publié en 1913, il déclare que le manuscrit des études publiées en 1900 dans la *Revue du clergé français* débutait par deux paragraphes résumant son idée maîtresse, à savoir que « tout l'édifice de la croyance catholique repose sur trois postulats, lesquels ne sont pas seulement indémontrables, mais encore sont démontrés faux par l'histoire »[6]. Mais il jugea à propos de retrancher ces deux paragraphes, parce que, dit-il, « cet exorde n'aurait pu lui concilier les théologiens orthodoxes »[7]. Du texte publié, M. Loisy n'hésite pas à dire : « L'analyse que j'y donnais du travail de la pensée religieuse dont le résultat est qualifié de révélation, impliquait la négation de tout mécanisme surnaturel... J'étais en contradiction avec le concile du Vatican dans ce qu'il a dit du miracle et des prophéties comme preuves de la révélation... Je rappelais la nécessité de remplacer le mécanisme surnaturel par l'évolution vitale ; mais cela pouvait seulement se lire entre les lignes »[8].

Ceux qui avaient jugé l'abbé Loisy d'une manière sé-

1. *Rev. du cl. fr.*, 1899-1900, p. 260.
2. *Ibid.*, p. 265.
3. *Ibid.*, p. 267.
4. *Rev. du cl. fr.*, 1900, p. 131.
5. *Ibid.*, p. 149.
6. A. Loisy, *Choses passées*, un vol. in-12, Paris, 1913, p. 176.
7. *Ibid.*, p. 176.
8. *Ibid.*, p. 178-179.

vère, ne s'étaient donc point tout à fait trompés. Eurent-ils raison cependant de le taxer d'hypocrisie et de fourberie? Le prêtre à qui il devait tant coûter de ne plus célébrer la Sainte Messe, celui qui, dans le livre même où il affirme son incrédulité, a écrit ces paroles : « J'ai trop connu les prêtres et l'Eglise pour devenir jamais leur ennemi », devait alors (la charité chrétienne aime à le croire), faire un effort suprême, en élargissant autant que possible les formules des théologiens et des Pères, afin de trouver, pour son propre compte, une base de conciliation possible entre l'état actuel de son esprit, pénétré de rationalisme, et l'attachement persistant de son cœur à l'Eglise catholique, à ses rites, à ses mystères, à ses divines consolations.

Au fond, les textes invoqués de saint Augustin, de saint Thomas, du cardinal Newman, du P. Hurter, du P. de la Barre et de l'abbé de Broglie, n'avaient, avec les doctrines de l'auteur, que des ressemblances partielles ou purement verbales. Si saint Augustin nous apprend à voir dans le cours ordinaire de la nature une manifestation de la puissance de Dieu, non moins grande que celle qu'il déploie dans ses miracles[1], l'auteur de l'étude sur la révélation n'était pas autorisé à en conclure que « le miracle, à le bien prendre, n'est que le train du monde et de la vie contemplé par la foi »[2]. L'auteur, du reste, déclarait ne pouvoir appuyer sa doctrine sur le Docteur d'Hippone que « jusqu'à un certain point »[3]. Saint Thomas repousse bien ce que M. Loisy appelle la « notion mécanique de la révélation », qui la réduirait à « une communication de bonnes formules installées par une opération violente dans un cerveau fraîchement bâti », et il conçoit très bien que les visions du prophète prennent dans son esprit une forme conditionnée par ses expériences extérieures ou par son caractère propre[4]. Mais, de l'exclusion d'une conception trop mécanique, était-il permis de conclure à une explication purement humaine? Des formules de

1. *De utilitate credendi*, 16; *De civit. Dei*, XXI, 8.
2. *Rev. du Cl. fr.*, 1900, p. 128.
3. *Ibid.*
4. *Summ. theol.*, IIa IIae, q. 171-174.

Newman, que « les dogmes ne sont que les symboles d'un fait divin »[1], ou que « la religion est une vie », il ne s'ensuivait nullement que les dogmes et que la religion fussent susceptibles de transformations telles que les concevait le prétendu disciple de l'illustre cardinal. le P. Hurter[2] et le P. de la Barre[3] déterminent nettement les différences qui séparent la simple assertion de foi, du dogme proprement dit, « jugement doctrinal authentique prononcé par l'Eglise », mais c'est pour maintenir l'autorité respective de l'une et de l'autre, et non pour en admettre la perpétuelle inconsistance. L'abbé de Broglie critique les sens forcés que certains apologistes ont cru pouvoir donner à certains textes scripturaires pour les transformer en prophéties[4], mais il a énergiquement défendu la valeur apologétique des prophéties véritables.

Quant aux écrivains catholiques dont l'abbé Loisy citait les noms et les œuvres, comme s'ils eussent partagé sa manière de voir, M. Ollé-Laprune, M. Maurice Blondel et M. Brunetière, c'est indûment qu'on les considérerait comme solidaires des opinions proposées dans les deux fameux articles de la *Revue du clergé français*. Il était juste de rappeler que « M. Ollé-Laprune a mis en lumière le rôle de la volonté dans l'organisation des vérités morales et religieuses »[5], mais donner cette référence après la phrase où il est dit que « la raison profonde et universelle de la foi n'est pas autre que la conformité de la religion avec les besoins et les aspirations de l'homme »[6], pouvait laisser entendre que l'éminent philosophe faisait fi de la valeur des preuves d'ordre intellectuel, ce qui était contraire à toute sa doctrine. S'appuyant sur saint Augustin, et accentuant sa pensée, M. Maurice Blondel avait écrit que « le sens des miracles, c'est de révéler que le divin est, non pas seulement dans ce qui semble dépasser le

1. Newman, *Oxford University Sermons*, 332.
2. Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. III, th. 209.
3. P. de La Barre, *la Vie du dogme catholique*, p. 202 et *passim*.
4. Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, p. 374-380.
5. *Rev. du Cl. fr.*, 1900, p. 142.
6. *Ibid.*

pouvoir accoutumé de l'homme et de la nature, mais partout, là même où nous penserions volontiers que l'homme et la nature se suffisent »[1]. C'était dépasser la pensée de l'écrivain, que d'ajouter, immédiatement après cette citation : « Si nous avons bien compris M. Blondel, il veut dire que, pour le philosophe et le savant comme tels, tout ce qui arrive est ce qui, dans les conditions du fait donné, devait arriver »[2]. On semblait attribuer par là à l'auteur de l'*Action* un déterminisme et un rationalisme contre lesquels proteste toute son œuvre[3]. M. Brunetière, enfin, venait récemment de déclarer que la pensée contemporaine exigeait que la divinité du catholicisme lui apparût, « non point en vertu d'une idée préconçue, mais vraiment d'une certitude objective et positive ou positiviste »[4]. Mais interpréter ce texte, comme on semblait le faire, dans le sens d'une exclusion absolue des arguments de raison au profit de la seule expérience religieuse, paraissait dépasser la pensée du directeur de la *Revue des Deux Mondes*[5].

(*A suivre.*)

F. MOURRET.

1. BLONDEL, *Les Exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, p. 9-10.
2. *Revue du Cl. fr.* 1900, p. 128.
3. M. Maurice Blondel a, d'ailleurs, spécialement protesté contre une pareille interprétation de sa pensée. Voir, dans la *Revue du Clergé français* du 15 avril 1904, sa lettre, publiée en tête de l'article intitulé : *Un nouvel entretien avec M. Blondel.* Voir aussi sa lettre publiée dans le *Bulletin de la Société Française de philosophie*, année 1912. Dans le *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, au mot *Miracle* (fascicule XIV, p. 144-145), M. Blondel considère le miracle « comme un signe divin, adapté à l'intelligence de tous, destiné à provoquer ou à confirmer la foi, propre à servir de pierre de touche aux consciences et à les mettre en demeure de résoudre une crise intérieure ».
4. *Revue des Deux Mondes*, t. CL, 1898, p. 719.
5. *Revue du Clergé français*, 1900, p. 139 et s.

La connaissance surnaturelle de Dieu d'après Pascal

(*Fin*[1])

C. *La volonté : L'argument du Pari .*

Son action accompagne et précède même souvent celle de l'intelligence dans la recherche de la vérité ; bien des gens ne sont en effet persuadés que par l'agrément. L'intérêt leur crève agréablement les yeux ; mais, quand cet intérêt bien compris est d'accord avec la vérité et le bien général, il peut aider à les ouvrir. L'esprit n'est plus alors la dupe du cœur, mais son maître et la fin de ses efforts. La volonté est un précieux auxiliaire pour l'esprit ; si son but est toujours le même, faire trouver la vérité, ses moyens varient avec les états d'âme. Celle-ci est-elle indifférente et paresseuse, sans aucun souci de rechercher la lumière ? la volonté s'éprendra des intérêts éternels et aidera l'esprit à se convaincre de l'existence de Dieu et de notre immortalité. L'âme, au contraire, cherche-t-elle douloureusement, dans le trouble et l'inquiétude ? porte-t-elle envie à ceux qui sont dans la foi ? l'amour de la vérité, de Dieu et de la religion lui feront voir la lumière dans sa splendeur ; l'âme enfin est-elle devenue fidèle ? la volonté empêchera la créance de s'effacer en renouvelant toujours le goût des choses spirituelles. L'amour de soi fait que l'athée cherche, l'amour de la vérité fait que le chercheur trouve ; l'amour de Dieu fait que le fidèle persévère.

Prenons l'athée endurci ; la raison l'a convaincu de sa folie[2] ; il a cherché un peu. Il en est venu à ce point que dans son esprit les motifs pour et les motifs contre s'équilibrent. Il ne peut nier l'existence de Dieu, il y a trop de preuves en sa faveur ; il ne saurait l'affirmer, elle soulève trop d'objections. *Ce n'est plus un*

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 septembre 1922, p. 717 sqq.
2. Voir dans l'article précédent le rôle de la raison.

ignorant, mais un hésitant. Sa raison l'incline à croire, mais ses passions le retiennent. A ce moment, Pascal saisit son adversaire et lui propose l'argument du pari : au nom de votre intérêt, vivez comme si Dieu existait, et vous verrez bientôt qu'Il existe en effet ; *pariez qu'il existe et vous serez convaincu de son existence.* Tout l'argument tient en cette formule. Parier c'est déposer un gage, comme signe d'une conviction intime, que les faits viendront confirmer contre l'opinion d'un adversaire.

Le pari suppose deux joueurs, deux gages ou deux enjeux, deux convictions, l'attente d'un événement qui démontrera l'erreur du partenaire adverse. Les deux joueurs sont Pascal et l'incrédule, l'enjeu est le bonheur de la vie mondaine ; on le sacrifie, comme si Dieu existait ; la conviction n'est que du côté de Pascal ; du côté de l'adversaire, il y a seulement connaissance des motifs de croire sans conviction ; l'originalité du pari est en ce qu'il est motivé non par une conviction, mais par une nécessité.

Le pari vise, en fin de compte, à donner à l'incrédule la certitude de l'existence de Dieu. Son but premier est d'amener l'âme à se débarrasser de ses passions, à pratiquer la morale chrétienne comme si Dieu existait. Les passions sont les grands obstacles. Ce mur abattu, la lumière pénétrera sans peine à l'intérieur. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. » Et moi, je vous dis : « vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. » Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi ; je ne puis le faire ni, partant, éprouver la vérité de ce que vous dites ; mais vous pouvez bien quitter les plaisirs et éprouver si ce que je vous dis est vrai[1].

Pascal n'exige pas de son adversaire la pratique religieuse, sans aucune connaissance préalable. Ce serait de la superstition[2]. Il suppose, au contraire, que la raison l'incline à croire. Puisque la *raison vous y porte*

1. Cfr. PASCAL. *Pensées et opuscules*, édition Brunschvieg, n° 240. Les notes suivantes renvoient à la même édition, à la page de cette édition quand il y a l'indication p. ; et au numéro quand l'indication p. manque. — 2. 249, 250.

et que néanmoins vous ne le pouvez, travaillez à vous convaincre, non par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions[1]. L'évidence est telle, qu'elle surpasse ou égale, pour le moins, l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre ; et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur[2]. C'est donc elle qu'il faut abattre tout d'abord, comme l'ennemi principal. L'intérêt actuel, la satisfaction des passions retient la volonté dans le désordre, l'intérêt futur, le salut de l'âme doit la dégager, la soumettre à la morale chrétienne et permettre à l'intelligence de voir plus clair. C'est à faire comprendre cet intérêt, qu'est destiné l'argument du pari. Par son fond, l'intérêt, il convient à tous les incrédules, instruits et libertins, par sa forme il ne convient qu'à un joueur.

Parions que Dieu existe, non pas sans science religieuse, mais sans conviction, parions par nécessité et pratiquons la morale chrétienne comme si Dieu existait. Cet argument suppose au moins que l'existence de Dieu n'apparaît pas comme évidemment impossible à la raison[3]. Sans cela, il ne faudrait même pas essayer le pari. Pascal ne veut pas aller contre la dignité de son adversaire en l'engageant, malgré les révoltes de sa raison, dans les vertus chrétiennes. Il veut qu'il reste homme. Mais en quoi consiste cette dignité? Pour être vraiment homme, il faut suivre les lois qui régissent notre nature. Elles se réduisent à deux : rechercher le vrai, fuir l'erreur, voilà pour la raison ; rechercher le bien, fuir la misère voilà pour la volonté[4].

On n'agit pas selon la raison quand, les preuves pour et contre une opinion se faisant équilibre, on adopte néanmoins un parti. Le plus sage serait de ne pas choisir. S'il est nécessaire de faire un choix, et que ne pas choisir équivaille à choisir, la première loi étant sauve,

1. 233, p. 440, fin.
2. 564.
3. Pascal a été plus loin : il a, tout à l'heure, démontré la possibilité d'un infini autre que l'infini de la nature, cf. Brunschvicg, n° 231.
4. pp. 438-439.

ou plutôt pratiquement inapplicable, reste à sauver la deuxième, c'est-à-dire à fuir la misère, en prenant le parti le plus avantageux[1].

Or, il faut choisir, cela « n'est pas volontaire : vous êtes embarqué ». Il vous est impossible de vivre en dehors de toute morale. Ne pas l'observer c'est la violer. L'observer c'est mériter la récompense de Dieu, s'Il existe. Il faut opter et la raison ne le peut. Car, s'il n'est pas certain que la religion soit, « qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas[2] ». Donc, je ne vais pas contre la raison en choisissant, donc, il est de mon intérêt de parier que Dieu existe. Si, en effet, Il n'existe pas, je ne perds rien en l'autre monde ; s'Il existe, je gagne tout, au ciel.

L'incrédule ne se laisse pas facilement convaincre. Il oppose deux difficultés ; la première contre le fait même de parier, la deuxième contre l'enjeu.

Il objecte que « le juste est de ne point parier[3] », puisqu'il y a équilibre entre les raisons pour et les raisons contre. Nous avons déjà entendu la réponse : c'est le pari forcé, « vous êtes embarqué » dans la vie. La loi morale ne permet pas de vivre immoral. Tant qu'il n'est pas certain que Dieu n'existe pas, n'être pas moral, c'est être immoral, ne pas vivre pour Dieu, c'est vivre contre Dieu, ne pas mériter la récompense, c'est mériter le châtiment. Au nom de votre intérêt, pariez que Dieu existe, et vivez selon sa loi.

Oui mais je gage trop, réplique l'incrédule, puisque je risque tout en risquant le bonheur de ma vie. — Non ; — quand on veut rester homme, il faut fuir la misère et chercher son bonheur en prenant le parti le plus avantageux. C'est ici l'existence de Dieu. Pariez pour elle, c'est parier pour l'infini. « Voyons. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez

1. P. 437. Ceux qui ont reproché à Pascal de baser la pratique de la religion chrétienne sur l'intérêt n'ont pas remarqué : 1° qu'il s'agit seulement de *commencer* la conversion ; 2° que les motifs d'intérêt sont les seuls capables de combattre efficacement les passions.
2. P. 234.
3. P. 437 (fin).

encore gager ; mais, s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer) et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte, et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens. étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner. Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre infini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti : partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner[1]. »

L'adversaire essaie de rétablir l'équation à son avantage, il n'engage pas le fini pour l'infini, mais l'infini pour l'infini. Sa vie est finie, soit, mais elle est certaine : c'est ce qu'on tient ; le ciel est peut-être infini, mais il est incertain. Or, il y a une distance infinie entre le certain et l'incertain. Absolument parlant la vie est finie ; relativement à l'inconnu, autant dire, au néant, elle est infinie. Conclusion : la raison elle-même m'oblige à ne point parier.

Cela n'est pas, réplique Pascal. Il est vrai la distance est infinie entre le certain et l'incertain, qui est vraiment tel. Mais, pour être vraiment tel, il faut qu'il y ait un nombre infini de chances de perte contre lui. La distance n'est plus infinie, quand il y a quelques chances de gain ; à ce moment, l'équilibre est ré-

1. L'argumentation devient plus pressante. L'infini qui figurait en faveur des plaisirs d'ici-bas, va disparaître. Car il reste vrai que le bonheur du ciel est infini et il est faux que le nombre des chances contre lui soit infini. Ces chances sont les arguments contre l'existence de Dieu ; mais ils ne peuvent détruire la valeur des arguments en faveur de cette même existence. Tout au plus se font-ils équilibre.

« Il n'y a point à balancer. Il faut tout donner. »

tabli entre l'enjeu et le gain possible. Il est de nouveau rompu en faveur du gain, si celui-ci est infini et s'il n'y a point contre lui un nombre infini de hasards de perte : « s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal ; et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain : tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi, notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est[1]. »

Cette argumentation emporte les dernières résistances de l'incrédule. Il se résout à chercher non plus par l'esprit seulement, mais par le cœur et la pratique des vertus. Alors vient cette précipitation de pensées, née de l'amour, qui applique l'intelligence à l'étude et facilite l'attention. Bien plus, l'esprit s'affine et devient plus apte à comprendre. Il voit que Dieu est la fin ; il cherche les moyens d'y arriver. L'écriture dit dans son style figuré : Celui qui cherche de tout son cœur est seul capable de lire le chiffre. Le même texte, le même mot changent de sens selon la qualité de l'âme. Le spirituel dont Dieu est l'unique amour, le terme unique où tendent ses désirs, s'il rencontre dans le texte sacré le mot « ennemi », il l'entend de ses passions qui sont le seul obstacle à la conquête du souverain bien. Le charnel a mis sur terre son espérance ; l'esprit devient la dupe de son cœur grossier, et il entend le même mot des voleurs, des tyrans et des Babyloniens.

A chaque pas qu'il fait dans l'étude, il voit toute la certitude du gain et tant le néant de ce qu'il hasarde, qu'il reconnaît à la fin, avoir parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle il n'a rien donné[2].

Le rôle de la volonté ne s'arrête point là. Parmi ceux qui pratiquent elle doit empêcher le dégoût des choses spirituelles, en s'excitant toujours à la justice ; on ne s'ennuie point de manger tous les jours, car la faim

1. P. 440.
2. P. 442.

renaît : « sans cela on s'ennuierait. Ainsi sans la faim des choses spirituelles on s'en ennuie[1]. »

d) *La Coutume*

Il ne faut pas nous méconnaître, nous ne sommes pas des anges. L'homme n'a pas seulement une âme, il a un corps aussi, il est machine et automate autant qu'esprit. La persuasion entre en nous par ces deux portes, et la coutume tend à les ouvrir plus facilement l'une et l'autre.

Elle s'exerce sur le corps autant que sur l'esprit. Par le corps elle achemine la vérité vers l'esprit. Elle écarte les obstacles, les passions qui tiennent aux sens, et l'orgueil lui-même. Les passions sont éliminées par la pratique religieuse ; et comme cette pratique comporte en même temps une foule de rites extérieurs, où l'esprit a peu de part, la superbe en est diminuée. Il faut se mettre à genoux, prier des lèvres, prendre de l'eau bénite afin que l'homme orgueilleux, qui n'a pas voulu se soumettre à Dieu, soit maintenant soumis à la créature. « Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux, ne pas vouloir le joindre à l'intérieur est être superbe[2]. »

Son action sur l'esprit consiste à transformer la vision lente, fragmentaire, incomplète des détails en une intuition synthétique de l'ensemble. La raison ne considère qu'une preuve à la fois ; à les suivre les unes après les autres, elle s'assoupit et quand elle les a toutes examinées elle les oublie, si bien qu'une heure après sa démonstration elle craint de s'être trompée.

La coutume lui vient en aide. Elle lui facilite le passage d'une preuve à l'autre ; il devient si rapide qu'on ne l'aperçoit plus et que l'ensemble des démonstrations se présente bientôt à la fois sous un même regard. De même que par l'effet de l'habitude les démonstrations géométriques deviennent des sentiments, ainsi les preuves de la religion deviennent aussi des sentiments. C'est l'effet d'une coutume purement intel-

1. N° 264.
2. N° 250.

lectuelle. Mais l'habitude agit également sur chacune de nos facultés, elle les teint de notre créance. L'imagination se remplit d'un monde d'objets religieux ; la volonté éprouve des émotions appropriées aux personnes et aux choses présentées par l'imagination et par les sens ; le corps lui-même se plie aux signes de croix, aux génuflexions ; et ces gestes éveillent des images, et ces images éveillent des actions et des pensées correspondantes. »

P.-M. Lahorgue.

L'idée de la création dans Saint Augustin

I

Les auteurs modernes ont l'habitude de chercher dans le premier chapitre de la Genèse, ce qu'on peut appeler l'exposé de la cosmogonie chrétienne. Le but du Livre Saint est de raconter la généalogie du peuple d'Israël, qui doit, pour être complète, remonter au premier homme, et l'auteur sacré annonce ouvertement qu'il ouvre son histoire par ce récit de la création du monde. L'interprétation de ce célèbre passage a varié, comme l'indique la succession des systèmes de concordisme, mais la portée du texte lui-même n'est pas contestée actuellement, et il ne vient à l'esprit de personne de lui opposer une autre partie de la Bible.

Il n'en était pas de même autrefois.

Saint Augustin n'imagine pas que Dieu a travaillé à la manière d'un ouvrier qui s'applique à son ouvrage, dans le temps, pour le conduire progressivement, le corriger et le parfaire avec patience. Un tel procédé implique une imperfection qui doit être écartée de l'opération divine. C'est par un acte unique que Dieu a voulu appeler tous les êtres à l'existence. Il a trouvé cette pensée dans l'Ecclésiastique, XVIII, 1, *qui vivit in aeternum creavit omnia simul*, et il l'a préféré au récit de la Genèse. « Ce livre, dit-il, rapporte que le Créateur couronna son œuvre en six jours, mais il est dit ailleurs, et il n'y a pas désaccord, qu'il créa toutes choses en même temps. Ainsi par cet acte et au moyen des jours, qu'ils soient au nombre de six ou de sept, ou plutôt par ce même acte répété six fois ou sept fois, tout a été fait d'un seul coup, par Celui qui a fait

toutes choses en même temps[1]. » L'obscurité de cette dernière phrase est à remarquer chez un auteur aussi précis que saint Augustin. Bien qu'il ait la prétention de faire un commentaire littéral, il est clair qu'il ne s'embarasse pas beaucoup des six jours de la Genèse. Il les reprendra dans la suite et c'est de la combinaison des deux livres, la Genèse et l'Ecclésiastique, que naîtra son propre système.

Tout d'abord il revient continuellement sur la formule *creavit omnia simul*, et si on remarque que dans ce texte du Livre Saint cette simultanéité de la création de toutes choses est opposée à l'éternité de Dieu, *qui vivit in aeternum*, il est permis de supposer que la pensée de l'auteur se portait sur un acte instantané du Créateur. Cela, cependant, il ne l'a pas dit, je ne vois pas qu'il ait précisé à ce point. Il se borne à poser l'unité de l'acte créateur.

Mais des six jours de la Genèse il retient l'apparition successive des êtres, les plantes, les animaux et enfin l'homme. Pour conserver l'unité de l'acte créateur, il émet la doctrine de la création potentielle. Tous ces êtres qui n'existaient pas, qui même pour la plupart — et on l'imagine aisément — ne pouvaient pas exister à l'origine même de la création, ont été créés dans leurs raisons séminales, *rationes seminales*.

Saint Augustin explique avec beaucoup de soin ce qu'il entend par ces raisons séminales, car la notion est abstraite et pourrait aisément être mal comprise. Elles ne ressemblent pas, dit-il, aux semences grossières que nous voyons avec les yeux du corps, mais ce sont des propriétés invisibles de la matière, qui lui communiquent une potentialité de transformation, laquelle peut demeurer longtemps à l'état latent et n'entrer en acte que dans la suite. « Les éléments de ce monde corporel ont une vertu spéciale qui déter-

1. S. Augustinus, *De Genesi ad litteram* (IV, 33, 52). De quo enim creatore scriptura ista narravit quod sex dies consummaverit opera sua, de illo alibi non utique dissonanter scriptum est, quod creaverit omnia simul. [Eccli. 18, 1]. Ac per hoc et istas dies sex vel septem, vel potius unum sexies, septiesve repetitum simul fecit, qui fecit omnia simul.

mine ce que chacun est capable ou non de produire, ce qui peut ou ne peut pas en être tiré. De ces éléments comme des principes des choses, tout ce qui naît prend, au temps marqué, son origine, son accroissement, le terme et la dissolution de son être. De là vient que d'un grain de blé il ne pousse pas un légume, ni d'un légume il ne vient pas du blé, ni d'un animal un homme, ni d'un homme un animal. Mais au-dessus de ce mouvement et de ce développement naturel des choses, la puissance du Créateur se réserve le pouvoir de faire sortir des éléments, d'autres choses que celles dont ils portent en eux-mêmes comme les raisons séminales, à moins qu'il n'ait établi que certaines choses ne pourront pas être produites, même par son intervention ultérieure[1]. » Ainsi les raisons séminales ne sont pas les semences elles-mêmes, mais la vertu spéciale qui donne à chacune ses propriétés particulières. L'illustre évêque réserve ensuite à l'Auteur du monde la faculté d'intervenir par des actes libres, c'est-à-dire le droit de faire des miracles, mais il a une si haute idée de l'ordre établi dans l'univers qu'il introduit une réserve. Il admet que Dieu a pu s'interdire à lui-même de troubler certaines des lois qu'il a instituées. Ainsi toute une catégorie de miracles seraient pratiquement impossibles par une disposition spéciale de la Providence.

On pourrait déduire de là que saint Augustin est l'ennemi du surnaturel, il n'en est rien et loin de là. Il témoigne même d'une crédulité assez facile quand il retient comme des faits réels, sans beaucoup de critique, certaines histoires de démons. Mais il est clair qu'il fait ici une distinction entre ce qui peut s'insérer

1. *Ibid.*, IX, 17, 32. Elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unum quodque valeat, vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quo tempore exortus processusque sumunt, finesque et discessiones sui eiusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascitur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit.

dans la trame des faits dépendant des volontés libres des hommes, et ce qui en dépasserait le cadre au point d'entraîner une perturbation notable dans l'économie générale du monde.

Voici encore un autre texte où l'auteur compare cette fois la création de l'ensemble du monde au développement de la plante contenue dans son germe. « De même que dans la simple graine sont renfermées d'une façon invisible et toutes ensembles, les choses qui dans la suite du temps, en sortiront pour faire un arbre, ainsi devons-nous imaginer que le monde, à l'instant où Dieu créa toutes choses en même temps, contenait tout ce qui a été fait en lui et avec lui à l'origine des temps : non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les astres que nous voyons animés d'un mouvement de rotation, la terre et les abîmes dont les mouvements sont irréguliers, et enfin les choses inférieures qui constituent l'autre partie du monde, mais aussi toutes les choses que l'eau et la terre ont produit d'une façon potentielle et causale, toutes ces choses étaient également renfermées dans le monde avant que dans la suite des temps elles ne vinssent au jour comme nous les voyons aujourd'hui dans les œuvres que Dieu opère actuellement[1] ».

Ainsi toute la création résulte d'un acte unique de Dieu, mais elle est actuelle et potentielle. Saint Augustin qui ne connaissait pas la géologie, croit, assez naturellement, que la terre a été créée dans l'état où il la voit et de même pour les astres. C'est donc expressément à la formation des plantes et des animaux qu'il applique la création potentielle, mais il comprend bien que ces êtres sont formés des mêmes éléments qui

1. *Ibid*, v. 33, 45. Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo cum illo facta sunt, quando factus est dies : Non solum coelum cum sole et luna et sideribus quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos, quae velut inconstantes motus patiuntur, atque inferius adiuncta partem alteram mundo conferunt, sed etiam illa quae aqua et terra produxit potentaliter atque causaliter, prinsquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis iam nota sunt in iis operibus, quae Deus usque nunc operatur.

composent le monde matériel, cela est dit dans l'un des textes qui viennent d'être cités, et conforme à la physique d'Aristote. Ainsi l'infinie multiplicité des combinaisons que les éléments vont former entre eux pour constituer les êtres soumis aux transformations de la croissance est ce que prévoient les raisons séminales.

Saint Thomas, dont les connaissances physiques n'étaient pas plus étendues, a néanmoins employé une formule plus générale et plus juste lorsqu'il a résumé la même doctrine de la manière suivante : « Augustinus vult in ipso creationis principio quasdam res per species suas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cœlestia et substantias spirituales, alias vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines[1]. » Ainsi il parle seulement de la création des éléments, ce qui ouvre la porte aux transformations de la matière brute que nous connaissons aujourd'hui.

II

En dehors de la création virtuelle, et dans un ordre d'idées tout à fait différent, saint Augustin admet que la conservation du monde exige un prolongement de l'acte créateur. « Certains, dit-il, croient que Dieu s'est borné à faire le monde, et que les autres choses sont faites par le monde même selon que lui-même l'a disposé et ordonné ; ils supposent ainsi que Dieu n'exerce plus aucune opération. Contre cette opinion il faut produire cette sentence du Seigneur : *Pater meus usque modo operatur....*[2] Ainsi donc, nous devons croire, et si nous le pouvons, comprendre que Dieu opère toujours maintenant, à tel point que si cette opération divine venait à être soustraite aux choses créées, elles périraient[3] ». Cela n'est autre chose que ce principe métaphysique, que le monde ne porte pas en lui-même

1. S. Thomae *Sententiae*. Lib. II, dist. 12, q. 1, a. 2, et *ibid.*
2. Joann. V, 17.
3. *Ibid*, V, 20, 40. Sunt qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini : *Pater meus usque modo operatur.*

sa raison suffisante, pas plus pour sa conservation que pour sa création.

Cette vérité que l'auteur juge difficile, puisqu'il demande de la croire sans la comprendre, nous est beaucoup plus accesible qu'à ses contemporains.

Autrefois, on ne voyait l'énergie se manifester qu'à l'extérieur des corps et comme d'une façon accidentelle, la chaleur, la lumière, la croissance des plantes et des animaux, sans parler du mouvement des astres. On regardait volontiers la matière brute comme quelque chose d'inerte, tout à fait étranger à l'énergie, périssable sans doute dans certains cas, à l'exception cependant des corps célestes, qu'on croyait incorruptibles, capable cependant de se conserver indéfiniment, car l'expérience montrait qu'elle pouvait se présenter sous des formes inaltérables. On pouvait donc être porté à croire que le monde matériel, dans son ensemble, et à l'exemple des corps célestes, jouissait par lui-même d'une grande stabilité.

Aujourd'hui, nous ne voyons plus la matière brute, quelconque, même la plus inerte en apparence, qu'à travers le symbole de l'énergie. Elle ne diffère pas sous ce rapport des corps vivants, sinon qu'elle se comporte comme une enceinte, où une quantité énorme d'énergie a été emprisonnée ; ce serait donc, au contraire, une quintessence d'énergie. La notion est donc absolument générale et nous n'éprouvons plus aucune difficulté à voir partout dans le monde, un principe d'énergie qui correspond à l'opération divine.

A la vérité, les physiciens modernes parlent aujourd'hui de la conservation de l'énergie, et aussi de la dégradation de l'énergie, ou accroissement continu de l'entropie du monde. Appliquée à l'ensemble de l'univers, la première de ces règles n'est ni un principe métaphysique ni un résultat de l'expérience, c'est un postulat, en ce sens qu'elle a toujours été vérifiée jusqu'ici dans tous les cas particuliers qui ont pu être

[Jo. v, 17]... Sic ergo credamus, vel, si possumus, etiam intellegamus, usque nunc operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant.

observés. La seconde repose sur une constatation du même genre, et elle indique l'extinction progressive du mouvement par suite de la chute, sans espoir de relèvement, de l'énergie mécanique à l'état calorique. Il ne convient pas, à mon avis, à propos de la conservation providentielle du monde, de s'arrêter davantage à ces problèmes que la science ne fait encore qu'entrevoir, sous peine de tomber dans un nouveau genre de concordisme qui offrirait les mêmes dangers que l'ancien. On ne peut tirer parti pour le progrès de la métaphysique, que des résultats certains et précis des sciences positives.

Faut-il maintenant établir quelque connexion entre la création potentielle et l'opération divine qui conserve le monde dans le temps? L'auteur se borne à les distinguer et il semble, au contraire, prendre à tâche de ne prévoir aucun communication de l'une à l'autre pour maintenir l'unité de l'acte créateur initial.

III

Saint Augustin ne s'explique pas sur la création des âmes, et, quand il en vient à la formation du premier homme, il se borne à définir en ces termes la nature de l'âme qu'il reçoit du Créateur. « Maintenant pour ce qui est de l'âme que Dieu inspira dans l'homme en lui soufflant au visage, je ne dirai rien si ce n'est qu'elle vient de Dieu, de telle manière qu'elle n'est pas la substance même de Dieu, qu'elle est incorporelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un corps mais un esprit; et cet esprit n'est pas engendré de la substance de Dieu, il ne procède pas de la substance de Dieu, mais il est fait par Dieu; et il n'a pas été fait par la transformation d'un corps ou d'une âme non douée de raison, mais il a été tiré du néant, et il est immortel en ce sens qu'il est doué d'une vie qu'il ne peut aucunement perdre, mais comme il possède aussi une certaine mutabilité, qu'il peut changer en bien ou en mal, on peut être fondé également à le regarder aussi comme mortel, attendu que celui-là seul jouit

d'une véritable immortalité, de qui il a été dit proprement : *Il a seul la véritable immortalité*[1].

Il y a là une lacune de sa doctrine qui s'explique assez aisément par l'époque où il écrivait. Origène par son *Peri Archôn* avait mis en circulation beaucoup d'erreurs qui n'étaient pas encore éliminées. Même elles ont pullulé longtemps après sa mort et elles n'ont été définitivement condamnées que sous le pape Vigile en 543. Saint Augustin, assurément, ne croyait pas à la préexistence et encore moins à la transmigration des âmes, mais son système est tellement dominé par le principe de la simultanéité de la création, que peut-être sa pensée intime le portait à comprendre les âmes humaines dans la création potentielle. Mais on aurait pu l'accuser de tomber dans l'origénisme. Entre l'existence potentielle et la préexistence pure et simple, la distinction serait subtile. Cela, bien entendu, est une simple supposition que je propose sous toutes réserves. Rien ne permet d'affirmer que sa pensée soit allée jusque là, ce qui seulement est probable, c'est que la question pour lui était obscure, puisqu'il ne l'a pas traitée alors que le sujet l'y invitait. Il a donc eu le mérite de s'abstenir, ce qu'il faut toujours faire quand on est embarrassé, en laissant à d'autres le soin d'éclaircir plus tard ce qui est encore obscur.

C'est ce qui arriva, en effet ici au bout d'un siècle environ. A la suite des controverses pélagiennes, il fut émis cette opinion que l'âme résultait au même titre que le corps de la génération des parents. Le Pape Anastase II qui régna seulement de 496 à 498, combattit l'erreur nouvelle dans une lettre adressée aux évê-

1. *Ibid* VII, 28, 43. Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini, sufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sit incorporea, id est non sit corpus, sed spiritus; non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo; nec ita factus, ut in eius naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo, et quod sit immortalis secundum quemdam vitae modum, quem nullo modo potest amittere: secundum quamdam vero mutabilitatem, qua potest vel deterior vel melior fieri, non immerito etiam mortalis possit intellegi; quoniam veram immortalitatem solus ille habet de quo proprie dictum est. *Qui solus habet immortalitatem* [I Tim., 6, 16].

ques de la Gaule, car c'est là que la discussion avait pris naissance, et il expose en ces termes tout l'ensemble de la question. « Comment donc, dit-il, des hommes d'un esprit trop charnel peuvent-ils penser que l'âme faite à l'image de Dieu peut être multipliée et infusée dans le corps par la simple génération humaine, alors que celui qui a fait le monde au commencement, ne cesse pas d'exercer son opération encore maintenant, comme il le dit lui-même : *Pater meus adhuc operatur, et ego operor?*[1] Alors qu'ils devraient également comprendre ce qui est écrit : « *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* »[2]. Si donc avant que l'Ecriture ne nous montre l'ordre et la disposition des créatures rangées suivant leurs espèces, Dieu a créé d'une façon potentielle et causale, ce qui ne peut pas être nié, dans l'opération qui se rapporte à la création simultanée de toutes choses, après quoi il se reposa le septième jour, et maintenant il opère d'une manière visible dans l'opération qui se développe dans la suite du temps : qu'ils adhèrent donc à la saine doctrine et reconnaissent que celui-là infuse les âmes dans les corps, *qui appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient* »[3].

Cette lettre pontificale reproduit en la complétant la doctrine de saint Augustin qu'elle approuve et qu'elle s'approprie entièrement. Elle en rappelle tout d'abord l'origine dans le texte de l'Ecclésiastique, et elle pose comme indiscutable le principe de la création potentielle ; c'est une chose qui ne peut pas être niée. Mais elle tranche la question laissée en suspens de l'origine

1. Io., v. 17.
2. Eccli., XVIII, 1.
3. Denz. 170. Quomodo (ergo) contra divinam sententiam carnali nimis intellectu animam ad Dei imaginem factam putant hominum permixtione diffundi atque insinuari, cum ab illo, qui ab initio hoc fecit, actio ipsa hodieque non desinat, sicut ipse dixit : *Pater meus adhuc operatur, et ego operor* [cf. Io., 5, 17]? Cum et illud debeant intelligere quod scriptum est : « *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* » [*Eccli.*, 18, 1]. Si igitur, antequam Scriptura per species singulas in singulis quibusque creaturis ordinem rationemque disponeret, potentialiter, quod negari non potest, et causaliter in opere pertinente ad creanda omnia simul, a quibus consummatis in die septimo requievit, nunc autem visibiliter in opere pertinente ad temporum cursum usque nunc operatur : sanae igitur doctrinae acquiescant, quod ille indat animas, qui *vocat ea quae non sunt, tanquam sint* [cf, Rom. 4, 17].

des âmes et elle l'attribue au prolongement de l'acte créateur qui procure la conservation du monde.

Ce qui est très remarquable dans ce document c'est l'extrême liberté d'interprétation à l'égard du texte de la Genèse, à une époque où on le tenait sans conteste, comme pleinement historique. Malgré la précision du langage et la forme impérative de la parole de Dieu qui se fait entendre chacun des six jours, Anastase ne voit dans ce récit qu'un classement méthodique suivant leurs espèces, des êtres qui tous ont déjà été créés auparavant. Ainsi il n'y a que la création potentielle qui a pu s'exercer et passer à l'acte pendant les six jours, la création première, la création véritable, leur est à la fois antérieure et postérieure, elle a été faite avant et elle se prolonge indéfiniment dans la suite des temps. Sur ce point encore saint Augustin a été complété. Embarrassé pour concilier les deux textes, l'Ecclésiastique et la Genèse, il avait eu la sagesse de ne pas se prononcer et la question était restée en suspens. Mais au bout d'un siècle sa doctrine a subi l'épreuve du temps, elle apparaît comme une tradition déjà vénérable, elle est affermie et précisée dans l'esprit des générations nouvelles et les nouveaux commentateurs sont beaucoup plus hardis qu'il n'avait été lui-même.

Je ne pense pas que cette lettre du pape Anastase II doive être regardée comme une décision *ex cathedra*, dans tous les cas l'infaillibilité ne porterait jamais que sur le dispositif qui se borne à affirmer la création directe des âmes, *quod ille indat animas*, et tout le reste ne formerait que les considérants de la définition. Quoi qu'il en soit, nous restons en présence d'un document pontifical, et il est intéressant de constater que l'enseignement ordinaire de l'Eglise a suivi, au VI^e^ siècle le système de saint Augustin et professé la création potentielle nettement favorable à la théorie de l'évolution.

Je ne connais aucun texte patristique qui soit relatif à la création de l'âme des bêtes. Personne, d'ailleurs, avant Descartes, n'a songé à nier son existence et saint

Augustin la reconnaît expressément, puisqu'il dit, dans l'un des textes précités, que l'âme humaine n'est pas formée au moyen d'une âme non douée de raison, c'est-à-dire avec l'âme d'un animal. Il semble bien que dans son système la formation de l'âme des bêtes doit être attribuée à la création potentielle de sorte qu'elle est réalisée par le jeu des causes secondes. L'exception faite en faveur de l'âme humaine est due uniquement à ce que celle-ci est à l'image de Dieu, elle est donc d'une nature plus excellente et l'opération humaine ne peut, pour ce motif, avoir aucune part à sa formation, qui sera réservée à l'œuvre exclusive de Dieu lui-même.

Mais il faut bien constater que cette opération strictement divine est conditionnée par l'action purement humaine de la génération. Il y a là une liaison providentielle qui ne doit pas nous surprendre. Tout à l'heure nous entendions saint Augustin admettre que Dieu peut s'interdire certains actes qui troubleraient l'ordre qu'il a lui-même établi dans l'univers. Ici nous voyons Dieu s'obliger à en accomplir d'autres dans le but, cette fois, de procurer la réalisation de son plan par les moyens qu'il a lui-même institués pour le développement de l'humanité par la multiplication des individus. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'assurer l'ordre providentiel et Dieu veut y concourir lui-même d'une façon passive et active.

René Macaigne.

Chronique Sociale

POUR LA FAMILLE

Les Familles nombreuses et la législation. — Contresens scriptuaire. — Natalité au Moyen Age. — Pouvoir des lois sur les mœurs. — Influence du célibat. — Primauté des forces morales. — Autorité dans l'éducation. — « Il n'y a plus de parents ». — Carrières féminines. — La femme à la ferme. — La fin de la France?

Le IVe Congrès de la Natalité qui vient de se tenir à Tours du 21 au 24 septembre a de nouveau attiré l'attention du public sur l'un des problèmes les plus angoissants de l'heure présente. On nous permettra d'y revenir et de signaler quelques ouvrages qui peuvent aider nos lecteurs à se documenter.

En terminant notre précédente chronique[1], nous disions du livre capital de M. Auburtin sur la *Natalité*, qu'il serait, comme celui de M. Paul Bureau sur l'*Indiscipline des mœurs*, longtemps consulté, longtemps cité.

Je voudrais émettre le même pronostic au sujet du copieux ouvrage où M. Louis Boucoiran expose, en 570 pages in-8°, la législation ancienne et moderne en faveur des familles nombreuses[2]. Cette collection de textes et de commentaires peut rendre grand service. Elle vous en rendra même certainement, si vous êtes de ces chasseurs que n'effraient pas quelques broussailles quand ils poursuivent un opulent gibier. Près de deux cents pages sont consacrées à la discussion parlementaire, à l'analyse et à l'utilisation pratique de la loi du 14 juillet 1913 sur l'assistance aux familles nombreuses. Les cas les plus divers y sont étudiés, ainsi que la question si complexe du domicile de secours, pour les forains, les fonctionnaires, les militaires et gendarmes, les douaniers, les évacués de guerre. Plus brièvement, l'auteur précise la situation des familles nombreuses devant l'impôt. A propos des prin-

1. *Revue apologétique*, 15 septembre 1922.
2. La Famille nombreuse dans l'Histoire et de nos jours, Imprimerie Nouvelle, Bourg (Ain).

cipales lois fiscales, depuis celle du 15 juillet 1914 (établissant l'impôt sur le revenu global), jusqu'à celle du 25 juin 1920 (modifiant les taxes successorales), M. Boucoiran note toutes les modérations ou exemptions consenties en faveur des familles ou des contribuables ayant à leur charge plusieurs personnes : 5, 4 ou 3 suivant les cas. Enfin, à plusieurs reprises, l'ouvrage signale les initiatives privées ou les mesures administratives en faveur du relèvement de la natalité. Ligues nationales, congrès de Nancy, de Rouen et de Lille, décret instituant le Conseil Supérieur de la Natalité, propositions de lois — pour l'allégement des charges de famille, l'éducation des enfants de familles nombreuses, la protection de la maternité et de l'enfance, la constitution d'une caisse nationale des grandes familles, le vote familial — tout est indiqué, analysé. La mine de documents est assurément riche. Mais combien son exploitation en serait facilitée si la typographie était meilleure, si un choix varié de caractères, au moins dans la table finale, distinguait l'*historique* des lois, leurs *textes* et leur *analyse*, enfin si une table *alphabétique* des matières traitées et des principaux noms cités guidait les recherches des travailleurs ! N'oublions pas que les secrétaires d'associations diverses, qui ont journellement besoin des renseignements enfouis dans ce volume, sont gens pressés. La 2e édition, que nous avons le droit d'espérer, leur donnera sans doute satisfaction.

Puisque je parle de 2e édition, il est une page que, pour l'amour du vrai, nous voudrions en voir disparaître. Comment un auteur aussi soucieux de documents pour l'époque moderne a-t-il pu, au sujet du Moyen Age, faire siennes des affirmations comme celle-ci : « Au Moyen Age la famille s'éclipse... Le Christianisme propose un idéal de sainteté qui n'est pas celui de la famille et par lequel il se distingue incontestablement des religions de grande natalité. Ce n'est pas au ciel, mais à l'enfer que saint Paul compare le mariage, lorsqu'il avoue, non sans naïveté, qu'il vaut mieux se marier que brûler (1re Ep. aux Cor., VII, 9). Dans un tel état de choses, les familles nombreuses n'étaient pas considérées comme devant être encouragées, et nous chercherions en vain pendant toute cette période quelque disposition en leur faveur. »

Négligeons le ridicule contresens fait ici de la parole de saint Paul : *Melius est nubere quam uri.* Il n'est pas besoin

d'être grand clerc, ni clerc, il suffit de se reporter au contexte, pour savoir que saint Paul, répondant à une question des Corinthiens, déclare ici que la virginité n'est pas l'état commun, indistinctement conseillé à tous, et qu'il faut tenir compte des *feux de la concupiscence* qui sont en l'homme. « Plutôt que d'en être brûlé, mieux vaut se marier. » Du temps que l'on faisait encore ses Humanités un élève de seconde se serait rappelé sans doute le vers de Virgile :

> URITUR *infelix Dido totaque vagatur*
> *Urbe furens.*

Quant à la théologie matrimoniale de saint Paul, bien loin d'être restrictive de la natalité, elle y pousse au contraire, et dans ce chapitre même de l'épitre aux Corinthiens où il ordonne aux époux d'acquitter l'un envers l'autre leur *devoir*, leur *dette* conjugale : « *Uxori vir* DEBITUM *reddat : similiter autem et uxor viro.* Car ce n'est pas la femme, ajoute-t-il, qui a droit sur son corps, mais le mari ; et de même ce n'est pas l'homme qui a droit sur son corps, mais l'épouse. » Et quand, ailleurs, l'Apôtre donne comme premier exemplaire au mariage chrétien l'union même contractée entre le Christ et son Eglise, n'est-ce pas dire d'un mot que ce mariage doit être non seulement unique et indissoluble, mais aussi fécond, destiné à peupler d'élus la cité de Dieu ? De bonne foi, M. Boucoiran croit-il qu'un pays qui observerait cette morale, tout ensemble réaliste et sublime, verrait décroître le nombre de ses fils ?

Or, c'est bien ainsi que l'ont compris en fait les nations vraiment chrétiennes, au Moyen Age plus qu'à toute autre époque. Pour s'en apercevoir, M. Boucoiran n'aurait eu qu'à tourner un feuillet de son propre ouvrage. Comment se fait-il que l'auteur de la p. 38 ignore les chiffres que transcrit l'auteur de la p. 41 ? Nous y lisons en effet : « La population de la France, qui était de 6.700.000 h. à l'époque de la Gaule barbare (domination de César), de 20 à 22 millions vers la 1re moitié du XIVe siècle, était tombée à 18 millions vers 1600. » Peut-il y avoir, en moins de mots, plus belle réfutation des calomnies précédentes ? Sous l'influence du régime chrétien qui peu à peu s'implante en Gaule jusqu'à l'épanouissement du XIIIe siècle, la France voit *plus que tripler* le nombre de ses habitants. Avec le retour des mœurs païennes provoqué par la Renaissance, l'individualisme suscité par la prétendue « ré-

forme » calviniste et le désordre des guerres de religion, la natalité s'arrête puis commence à décroître.

Et pourtant, affirme M. Rageot cité par notre auteur, « au Moyen Age, la famille s'éclipse ». Qu'elle s'éclipse des préoccupations et de la réalité sociale, les faits protestent contre pareille insinuation. Qu'elle s'éclipse des textes de lois, c'est fort possible. Mais qui n'en voit la raison ? Pour l'énoncer nous n'avons qu'à faire subir à la dernière phrase de M. Boucoiran une modification très légère : « Les familles nombreuses *n'avaient pas besoin* d'être encouragées. » Le Décalogue et l'Evangile suffisaient. A qui fera-t-on croire que, pour juger de la vitalité sociale d'une institution, il faille compter le nombre des lois civiles qui s'en occupent ? N'est-ce pas tout juste le contraire ? Dès lors qu'une loi — pénale ou financière — est obligée d'intervenir, c'est un signe qu'il y a quelque point en souffrance. Si le nombre des décrets s'élève, n'est-ce pas le plus souvent que les mœurs ont baissé ?

Pour s'en convaincre, il suffit de lire, dans la partie historique de M. Boucoiran, quelques-unes des pages les plus drues ; on a l'impresion de parcourir un nécrologe. Que de lois, posées comme des digues — ou des *arrêts* — aux flots corrupteurs, ont été bousculées, mal appliquées, tournées, éludées, engendrèrent des abus et finalement furent rapportées ! Le mot de Tacite sur la loi *Papia* qui avait prétendu renforcer la loi *Julia* contre les célibataires est connu : « Ni les mariages, ni les éducations d'enfants n'en devinrent plus fréquents, vu qu'on préférait n'avoir pas d'enfants. Chaque maison était bouleversée par les délateurs. C'était jadis par les crimes que l'on souffrait, alors ce fut par les lois. » Dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, pour obvier à la diminution des naissances, Louis XIV édicte « concession de privilèges et exemptions à ceux qui se marient avant ou pendant leur 20^e^ année et aux pères de 10 ou 12 enfants ». Nouvel édit, plus extensif encore et plus libéral, l'année suivante. Puis, vu leur inefficacité et les abus qu'ils amènent, l'un et l'autre sont révoqués en 1683. Et que dire de cette loi du 28 juin 1793 où apparaissait déjà la pensée des allocations familiales et que le citoyen Deynaud qualifiait « l'acte le plus humain de la Révolution française » ? M. Boucoiran se charge de la réponse : « Elle rencontra dans son application d'insurmontables difficultés et ne fut en

réalité qu'un beau rêve. » (p. 49.) Le nécrologe se poursuit jusqu'à nos jours... Une seule époque où les juristes ne trouvent pas de loi sur ce sujet, et c'est précisément celle où la population de France ne cessa de croître d'un mouvement continu : le temps de la Gaule chrétienne et du Moyen Age.

Que l'on n'aille pas, de grâce, pour cette constatation, m'accuser de pessimisme législatif ! Elle s'imposait comme un hommage à la vérité. D'ailleurs, elle est féconde en enseignements : pour combattre la dépopulation, il y a moins à compter sur les lois spécifiquement financières proposant des avantages matériels que sur les lois plus générales favorisant la réforme des mœurs et restituant à la morale chrétienne la part qu'on n'aurait pas dû lui enlever à l'école, dans la famille, dans le Code, au prétoire, et dans les relations sociales. Elle nous rappelle encore ceci : que, pour venir en aide aux intérêts privés, l'Etat n'a qu'un pouvoir supplétif et conditionnel, c'est-à-dire que loin de se substituer aux initiatives privées, il doit soutenir — et compléter au besoin — celles qui existent ; et voilà qui suffirait à mettre en défiance, pour prendre un exemple très actuel, contre plusieurs dispositions du projet de M. Bokanovski sur les allocations familiales.

Reste néanmoins l'objection, faite par M. Boucoiran, que « le christianisme proposait à l'humanité un idéal tout autre que celui de donner des citoyens à l'Etat » et que « le Concile de Trente, répondant au protestantisme, affirmait que le célibat était un état supérieur au mariage ». Disons bien vite que cette supériorité du célibat est enseignée non seulement par le Concile de Trente, mais déjà par saint Paul et les Pères de l'Eglise. Comment se fait-il donc que, malgré cette doctrine, la pratique de la loi chrétienne — c'est une constatation confirmée par des milliers de statistiques [1] — ait toujours servi et serve encore la cause de la natalité ?

Répondons sans hésiter : Ce n'est pas malgré cette doctrine, c'est à cause d'elle.

1. On nous permettra d'en rappeler ici un témoignage entre beaucoup d'autres :

Amené, au cours de ses recherches, à se demander quelle est l'influence du sentiment religieux sur la natalité, M. Charles Benoist s'exprime ainsi : « Nous qui, dans cette étude, ne faisons ni apologie, ni diatribe, qui tâchons de la mener avec un esprit impartialement critique et scientifique, qui ne voulons considérer le sentiment religieux que comme un fait social, nous sommes obligés de le re-

Paradoxe? Nullement et voici pourquoi.

Ce qui tue la race, ce n'est pas tant le célibat que l'égoïsme et la volonté perverse de jouir de « l'œuvre de chair » sans en accepter les charges. La sagesse païenne elle-même ne s'y trompait pas. Avant de promulguer la loi *Julia*, l'empereur Auguste ayant réuni les chevaliers romains, sut le leur dire tout crûment: « Chacun de vous a des compagnes de sa table et de son lit, et vous ne cherchez que la paix dans vos dérèglements. Allèguerez-vous l'exemple des Vestales? Eh bien, si vous n'observez pas les lois de la pudicité, acceptez aussi qu'on vous punisse comme elles! etc. » (Dion Cassius, LVI.) Mais cette volonté vicieuse qui pervertit l'ordre de la nature, nul plus que le Christianisme, ne la condamne, soit dans l'état de mariage, soit en dehors. Tout son enseignement fait écho à la parole de Tertullien: « C'est tuer plus vite que d'empêcher de naître ». Dans son *Catéchisme de Meaux*, le grand Bossuet ne craignait pas d'inscrire cette question et cette réponse: « Dites moi le mal qu'il faut éviter dans l'usage du mariage. — C'est de refuser systématiquement le devoir conjugal; c'est d'éviter d'avoir des enfants, ce qui est un crime abominable. »

Viser à rendre l'individu maître de ses instincts, telle est donc pour une société qui veut vivre la chose importante. Or l'existence du célibat et de la virginité dans un pays est chez les uns une manifestation indubitable de cette maîtrise et pour les autres un stimulant à se l'imposer, même dans l'usage des plaisirs permis. Action et réaction, influences réciproques: il faudrait manquer singulièrement de psychologie pour ne pas y croire. N'est-ce point pour cela, que même sans faire appel aux forces surnaturelles, la présence d'un monastère est dans une contrée un élément de moralisation. Parmi les touristes qui visitaient autrefois la Grande Chartreuse et consentaient à réfléchir quelques minutes au genre de vie que l'on y menait, n'y en avait-il pas, surtout après avoir assisté à l'office de nuit, qui sentaient se remuer en eux quelque trouble de conscience au souvenir de certaines complaisances coupables?

connaître : c'est un fait que, partout où ce sentiment se relâche, la natalité diminue, et que, partout où il se perpétue et se transmet, elle se maintient, pourvu qu'il s'agisse bien d'un sentiment, c'est-à-dire d'une impression sincère, profonde qui, venant de l'âme, pénètre et imprègne tout l'être, et non pas seulement d'une attitude ou d'une habitude. » Cité par M. Auburtin, *La Natalité*, p. 88.

Tout à l'inverse, si dans une nation la virginité cesse d'être en honneur, n'est-ce point un signe que l'ensemble du corps social n'y tient plus autant les rênes de ses passions? Et n'y a-t-il pas à craindre que, privé d'un exemple aussi salutaire, il ne s'abandonne encore davantage au tourbillon qui l'entraîne?

D'ailleurs, que l'on admette ou non cette explication psychologique, les faits sont là. Des personnages dont M. Boucoiran ne rejettera pas l'autorité, tels que M. J. Bertillon et M. Lucien March, directeur de la statistique générale, ont fait remarquer que le célibat des religieuses n'entrave pas les mariages, « le nombre des femmes mariables étant toujours supérieur d'environ 8 % à celui des hommes mariables ». Quant aux ecclésiastiques, leur proportion était, en 1901, de 7 sur 1.000 hommes de plus de 20 ans, et elle est encore plus faible aujourd'hui. « Faut-il les regarder comme des artisans de dépopulation? Nullement: tel prêtre, dont le célibat prive la France de deux, trois, quatre enfants, en a, par les préceptes qu'il enseigne, fait naître dix fois plus qu'il n'en supprime[1]. »

*
* *

Ceux qui chercheraient, du point de vue philosophique et moral, un complément aux deux ouvrages que nous venons d'analyser, le trouveraient dans l'étude plus restreinte de M. Arnold Mascarel: *La Famille et ses Lois*[2]. Un mot du marquis de Roux dans la remarquable introduction qu'il lui consacre, en fait entrevoir l'esprit et le but: « Le mariage, dans les sociétés chrétiennes et plus généralement dans toutes les civilisations supérieures, repose sur trois lois cardinales: la monogamie, l'autorité paternelle et la transmission du patrimoine. » Violer ces lois par le divorce, l'anarchie dans l'éducation et le partage uniforme obligatoire, c'est désorganiser la famille, et, par suite, la stériliser. Un vaillant combat contre ces trois fléaux, voilà tout le livre.

C'est pour la même cause que lutte M. Charles Heyraud

1. Lucien March. Revue *La Réforme sociale*, 1908, II, p. 455, cité par M. Auburtin, *La Natalité*, p. 88.

2. 248 pages, en y comprenant une série d'articles de Charles Maurras sur les nouvelles taxes successorales, Beauchesne, 1921, 6 francs.

dans son *Vouloir vivre*[1]. Ce gros volume de 730 pages contient en réalité deux livres : l'un, *La Famille et la Vie*, dénonce d'abord les ennemis de la natalité : c'est « la vie qui descend » ; puis il expose les remèdes : c'est « la vie qui monte » ; le second livre, *La Vie multipliée*, examine successivement « la vie du corps, la vie de l'esprit, la vie de l'âme, la vie française nouvelle ». Plan légèrement encyclopédique, où l'on se demande si l'ordonnance n'est pas un peu plus parfois dans les mots que dans les choses et qui explique telle ou telle affirmation hâtive, comme celle qui termine une note de la page 266. D'une lecture toujours élevante, l'ouvrage renferme, notamment sur le sursalaire familial, le vote familial, le retour à la terre et le féminisme, des renseignements utiles. L'auteur, ainsi que le rappelle dans la préface M. Henri Joly, s'était préparé à ce grand travail par des recherches statistiques, puis par un livre sur l'éducation que l'Institut a couronné. C'est dire qu'il a des titres à une lecture attentive et profondément sympathique.

*
* *

Puisque c'est au renouveau des forces morales que tout Français, soucieux de natalité, doit s'attacher de préférence, signalons quelques volumes qui s'en préoccupent.

Depuis plus d'un an, *Les Devoirs d'Aujourd'hui* et *Les Devoirs de Demain* (causeries morales à de jeunes travailleuses) avec leurs chapitres si délicatement traités sur « l'Amour, l'Amitié, les Fiançailles, le Mariage, la Maternité, la Reprise du mari », s'étaient attiré de nombreuses lectrices. L'auteur, un ingénieur dévoué, à qui sa longue expérience des milieux où l'on peine assure une paternelle autorité, vient de continuer — nous ne disons pas compléter — son œuvre par une brochure où il enseigne l'art d'utiliser les discussions de conscience pour discipliner sa vie morale. D'une observation psychologique très fine, elle plaira à la jeunesse moderne, raisonneuse et jalouse de son autonomie, à celle qui dit volontiers : « Pourquoi ?... » Elle est intitulée *Vers le Port*[2] et conduit, en fin de compte, à s'attacher à Jésus-Christ « le seul Pilote ».

1. Perrin et Cie, 1922, 12 francs.
2. A l'*Action Populaire*, 51, rue Saint-Didier, Paris, XVIe : chacune des deux premières brochures, 2 fr. 50, la troisième, 2 francs.

M. Alexandre Gilbert-Rivière, qui dédie son livre « aux Jeunes pour refaire le pays »[1], fut longtemps président d'une association diocésaine de Jeunesse catholique. Crânement il s'attaque aux préjugés des classes bourgeoises — de certaines provinces tout au moins — qui faisaient avant guerre délaisser, par mépris ou ignorance, les professions industrielles et commerciales. Ecrites d'une plume alerte, toujours abondante, souvent poétique, les pages sur « l'amour unique, le rôle de la femme, les rites familiaux, les amitiés de famille » aideront les adolescents à réfléchir et à éviter des imprudences et des fautes que plus tard ils n'auraient pas assez de larmes pour pleurer.

C'est au contraire aux parents d'abord et aux maîtres que s'adressent, de préférence, les ouvrages suivants.

L'Académie Française a très justement couronné le beau livre de M. l'abbé Kieffer, *L'Autorité dans la Famille et à l'Ecole*[2]. On étudie de longues années pour devenir ingénieur. Avant de devenir père ou mère, combien peu se préoccupent de réfléchir sur l'art de l'éducation ! Cela s'apprend tout seul, dira-t-on. En partie, oui. Mais que la nature supplée à tout, erreur ! erreur, dont la rançon est un empirisme sans méthode et sans suite, dont l'enfant supporte les conséquences ; et souvent lorsqu'on s'apercevra qu'on a fait fausse route, il sera trop tard : les parents en seront réduits à attendre avec impatience le moment où ils pourront se décharger — du moins le croient-ils — de leurs responsabilités, en mettant leurs enfants au collège. C'est pour obvier à cet empirisme funeste que le Supérieur du Collège Saint-Étienne, de Strasbourg a composé son ouvrage. Les conditions de l'autorité, — maîtrise de soi, intelligence de l'enfant, respect de l'enfant, amour de l'enfant, fermeté, éloge et blâme — y sont étudiées avec tact et compétence. Des problèmes délicats suscités par l'accord à opérer entre la discipline et la liberté, l'obéissance et l'initiative, aucun n'est omis ; tous sont résolus avec finesse et mesure. Une fois ou l'autre, il nous a semblé que l'auteur abrite de noms tels que ceux de Jean-Jacques Rousseau ou d'Herbert Spencer

1. *Les forces matérielles et morales de la France*, Cattier, Tours, 1922, 204 pages, 6 francs.
2. Beauchesne. 3e édition, 1920, 489 pages, 10 francs.

des remarques qui sont vraiment le lot commun de la sagesse humaine. Mais si cela peut aider cet excellent volume à pénétrer en des milieux profanes, nous nous en réjouissons cordialement.

« Il n'y a plus d'enfants ! » s'écrie-t-on. Et voici que l'auteur d'un *Manuel d'Education familiale*[1] réplique : « Il n'y a plus de parents ! » Et cet auteur n'est point un enfant irrespectueux soucieux de se disculper. C'est un vénéré chanoine, curé-archiprêtre d'une grande paroisse du diocèse de Lyon, qui nous livre en 260 pages le fruit de plus de trente années d'observations, de réflexions et d'études. Il « avoue humblement qu'on ne trouvera rien de neuf dans ce Manuel pratique ». Excès de modestie vraiment ! Les vieilles idées dont il se réclame à bon droit sont ailleurs disséminées dans des études restreintes se bornant à un point spécial. Nulle part, on ne les trouve condensées comme ici dans un Manuel populaire, accessible à tous. Et cela est neuf, entièrement neuf. Car ce livre s'adresse à toutes les classes de la société, même à celles qui croyant détenir le monopole de la bonne éducation sont loin néanmoins d'avoir toujours réalisé l'éducation parfaite. « Pourquoi ne serait-il pas lu, étudié et discuté dans les groupes d'études, les cercles d'hommes, les associations scolaires, les amicales d'anciens élèves, les confréries de mères chrétiennes, dans des cours spéciaux d'éducation familiale ? » Ce vœu de Mgr Chassagnon, évêque d'Autun, est aussi le nôtre. L'auteur mérite pleinement qu'il se réalise.

Dans les *Richesses éducatrices du foyer chrétien*[2], la parole est successivement à une mère qui a eu quatorze enfants, à un père qui en a eu seize et à un prêtre qui exerce son zèle dans un grand Collège libre du Nord. Trois autorités que l'on ne peut entendre sans un respect ému. Ces rapports, qui remontent au Congrès des Associations familiales de Lille en 1920, forment un opuscule plus précieux qu'il n'est gros.

Tous ces efforts de restauration morale resteront impuissants s'ils ne trouvent pour y correspondre, dans les pro-

1. *Livre de Famille catholique*, par le chanoine Janot, archiprêtre de Notre-Dame, Saint-Etienne ; chez Dumas, éditeur, rue Georges Dupré, Saint-Etienne, 7 francs.
2. René Giard, Lille, 62 pages, 1 fr. 80.

fondeurs de l'âme, une bonne conscience. Et voilà pourquoi le dernier ouvrage[1] de Sa Grandeur Mgr l'Evêque de Versailles complète admirablement la série que nous venons de signaler. *Le Règne de la Conscience;* jamais enseignement ne fut plus opportun. « Les événements de ces dernières années, dit Mgr Gibier, ont bouleversé les âmes et fait remonter à la surface le limon que cache notre pauvre humanité. Dans la foule et même dans une portion de l'élite, la conscience effarée a perdu son aplomb, sa présence et sa sérénité... » A lire ces causeries, on apprendra comment la conscience se déforme, comment elle se redresse, comment elle arrive à régner. Et ce sera, particulièrement pour l'éducation familiale, un immense profit.

*
* *

« Que faire de nos enfants? » Voilà un souci qui préoccupe à bon droit pères et mères. Mais sa prévision lointaine ne les rend-elle pas craintifs parfois, au point de les empêcher de faire leur devoir? *La plus Grande Famille* l'a pensé. Et voilà pourquoi elle avait mis au programme de sa réunion annuelle de 1921 la question des carrières féminines. Nul doute que les jeunes filles doivent se préparer avant tout à être de bonnes maîtresses de maison et de parfaites mères de famille. Les parents, même dans la bourgeoisie, n'en ont pas moins aujourd'hui à se poser souvent cette question : « Comment nos filles vivront-elles si elles ne se marient pas ou si la vie leur donne les charges de la maternité en leur enlevant leur mari? » L'enquête très détaillée, entreprise tout particulièrement par M^mes^ la Comtesse Pierre de la Bouillerie, la marquise de Voguë, Thureau-Dangin, MM. de la Chaise, Lacoin et Mlle Gervais recueillit une magnifique moisson de documents. Les rapports qui en sortirent, présentés par des compétences et des autorités éprouvées, furent passés au crible des discussions du Congrès devant des parents et des éducateurs, puis repris, complétés et harmonieusement unifiés par le R. P. Dassonville. C'est le résultat de cette riche collaboration qui nous est présenté en un volume élégant sous le titre *Les Carrières Féminines* [2]. Les carrières qui sem-

1. *Le Règne de la Conscience*, Téqui, 1922, 314 pages, 6 francs.
2. A l'*Action Populaire*, 1922, 119 pages, 4 francs.

blaient *a priori* devoir être recommandées à la femme sont celles qui sont conformes à son rôle normal au foyer; celles qui, par conséquent, la mettent en état de supériorité à l'égard des hommes sans l'obliger à perdre ses qualités féminines. Or, comme le fait dans l'Introduction remarquer M. Lacoin, président de la Commission d'éducation de la P. G. F., c'est en fait à vérifier et préciser ces conclusions que l'enquête a abouti. Somme toute, précieux manuel que toutes les mères de famille dont les filles grandissent, toutes les éducatrices, directrices d'œuvres ou de maisons d'éducation, liront avec profit... et plaisir.

Le chapitre consacré aux professions agricoles trouve un substantiel commentaire dans le manuel de M. Th. Caubet, *La Femme à la Ferme* [1]. Ce titre seul est suggestif, à l'heure où tant de jeunes filles, attirées par la grande ville, contribuent par leur exemple à développer le fléau de la désertion des campagnes. L'auteur est de ceux qui ne se paient pas de mots. Trente-cinq années de pratique agricole, doublées de onze ans de professorat au Cours Ménager des Syndicats agricoles du Sud-Est, font de lui un maître. Ces quatorze leçons, méticuleusement pédagogiques, comprenant chacune un résumé, un texte, un questionnaire, renferment toutes les notions indispensables sur le devoir professionnel des fermières, telles que le soin du lait, la fabrication du beurre et des fromages, l'élevage de la volaille et des lapins, la culture du jardin... ; elles enseignent aussi, non pas à part, mais en même temps, la grandeur et la beauté de la tâche agricole. Particularité qui a son prix: sans l'avoir cherché, mais simplement parce qu'il a observé et dit ce qu'il a vu, M. Caubet a fait une œuvre littéraire. Le manuel est rempli de détails que l'on n'oublie plus. Lisez, par exemple, dans le chapitre que Delille aurait intitulé « L'immonde animal qui se nourrit de glands », les signes précurseurs de la maladie: « Dès qu'il est indisposé, le cochon devient *triste*, abattu, etc. » (p. 64) ; ou, mieux, savourez ceci: « *Savoir cueillir un fruit à point* est indispensable pour le manger bon. C'est au fruitier et non sur l'arbre que la Poire (l'auteur met respectueusement une majuscule), la Pomme, même la Pêche et

1. Librairie Jeanne-d'Arc, Bourg-en-Bresse (Ain), 92 pages.

l'Abricot acquièrent cette délicatesse, cet arôme, cette ju teuse et fondante douceur qu'on ne rencontre que dans les fruits opportunément *entrecueillis*, c'est-à-dire récoltés au fur et à mesure des besoins avant leur complète maturité... » Je m'arrête, car je provoquerais à la gourmandise.

Autres carrières auxquelles tout cœur français se doit d'apporter au moins l'intérêt d'une chaude sympathie : les carrières des mutilés de guerre. Le livre des docteurs Gourdon et Dijonneau sur *Le Rendement professionnel des Mutilés*[1] n'intéressera pas seulement les grands blessés, mais tous les hommes d'étude, éducateurs ou psychologues, curieux de savoir comment par une patiente ténacité, on arrive à récupérer la sensibilité, le mouvement et la force, à augmenter la résistance organique, à suppléer même à des fonctions abolies. Pour qui sait lire, le volume tout entier est une magnifique preuve de la supériorité de l'homme sur l'animal et de la spiritualité de l'âme. Mutilé, l'animal fait pitié ; il ne reste plus qu'à l'abattre. Mutilé, l'homme reste le chef-d'œuvre de la création, capable de rééducations merveilleuses.

De la Suisse Romande nous arrive un volume capable aussi, bien que d'une tout autre manière et pour d'autres malheureux, d'opérer une réadaptation à la vie sociale. Œuvre d'un conseiller d'Etat à Fribourg, M. le Dr Emile Savoy, le livre *Paupérisme et Bienfaisance*[2] est le résultat d'une longue enquête conduite d'après les meilleures méthodes de la sociologie. L'une des façons d'enrayer la dépopulation est assurément l'assistance aux familles nécessiteuses : les moyens préventifs et curatifs surtout en faveur de l'enfance ne varient guère de pays à pays ; il est intéressant pour un Français d'apprendre comment sur la terre classique des *sanatoria* ils sont organisés. Fidèle aux principes de l'Union de Fribourg, le Dr Savoy ne craint pas d'apporter à chaque problème les lumières de l'Eglise et des Papes, en même temps qu'il demande aux données modernes de la politique et de la science les moyens de le résoudre pratiquement.

1. Doin, éditeur, 8, place de l'Odéon, Paris, 272 pages, avec 68 figures et graphiques.
2. Fragnière frères, éditeurs. Fribourg, 1922, 422 pages.

***

Tant d'efforts en faveur d'une plus vigoureuse natalité, s'ils ne transforment pas à bref délai l'état démographique, contribuent du moins à modifier les tendances de l'opinion française. Les familles nombreuses, si rares qu'elles soient, sont à l'honneur. Où sont les temps où l'Académie française, sur un rapport de Villemain faisant écho à Stuart Mill et Malthus, décernait un prix Montyon de 3.000 francs à un livre qui développait cette thèse : « Heureux les pays où la sagesse publique et privée se réunissent pour empêcher que la population ne s'accroisse trop vite » ? Aujourd'hui, grâce aux fondations Etienne Lamy, Saulnier, Cognacq-Jay et d'autres encore, l'Académie Française a la joie de pouvoir chaque année réparer cette page un peu trouble de son histoire en récompensant les familles peu fortunées qui font la richesse de la France.

A cette campagne d'opinion, qui peu à peu influera sur les mœurs, tous doivent apporter leur concours, et sans tarder. Car si le fléchissement se maintenait dans les proportions actuelles, — le calcul a été fait par l'*Alliance Nationale* et repris récemment dans un dossier de l'*Action Populaire* sous le titre interrogatif de *Finis Galliae ?* — nous perdrions, à partir de 1924, 200.000 habitants par an et cette perte irait grandissant d'année en année. Notre classe qui était en 1921 de 250.000 recrues, serait en 1935 de 140.000 hommes, tandis que les Allemands, à la même date pourraient en lever 800.000.

Georges GUITTON,
de *l'Action Populaire*.

....

Informations

Paroisses sans Prêtre

La grave question du recrutement sacerdotal s'est posée chez nous, à plusieurs reprises, depuis cent vingt-cinq ans : et au lendemain de la grande Révolution et — pour en venir aussitôt à notre temps — sous la troisième République, déjà même avant notre loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat. On peut dire toutefois que le mal qu'elle suppose, sévit avec une acuité particulière depuis quelques années.

Cris d'alarme. — Aussi les évêques de France prodiguent-ils à ce sujet leurs lettres pastorales, leurs circulaires, leurs exhortations pressantes. Cris d'alarme et appels se font entendre de toutes parts et sous toutes les formes, dans toutes les régions, dans presque tous les diocèses.

Mgr Chapon, évêque de Nice. écrivait le 3 mars dernier : « Nos paroisses rurales éparses sur le littoral et disséminées dans la montagne sont au nombre de 204, et il y en a, à l'heure qu'il est, 74 privées de pasteurs... En même temps que les cures vacantes se multiplient, en dehors des grandes villes, les vicaires disparaissent presque partout. Autrefois, le diocèse en comptait 90; aujourd'hui, il n'en a plus que 63. Pour combler tant de vides, il me faudrait en ce moment 100 prêtres de plus, et cela sans aucune surabondance. »

Le 25 mars suivant, le cardinal Luçon, archevêque de Reims, disait pareillement : « A l'époque de la loi de séparation, en 1906, le diocèse comptait 640 prêtres. Aujourd'hui, nous n'en avons plus que 527 », dont 410 seulement sont « disponibles pour le ministère paroissial, pour les fonctions de curés ou de vicaires. Or, le diocèse compte 729 églises... Presque tous nos curés sont chargés de deux paroisses, un grand nombre en ont trois, quelques-uns plus encore... Ce qui achève de mettre le comble à notre angoisse, c'est que le mal ne peut qu'aller en s'aggravant d'année en année, d'ici quinze ans. Nous n'avons en effet au petit séminaire, qui est l'unique pépinière du clergé diocésain, que 63 élèves. »

L'archevêque de Cambrai, Mgr Chollet, signale, dans

sa pastorale du 15 avril, un déficit presque aussi effrayant : « Un dixième de nos églises manquent de pasteurs ; un quart des postes de vicaires sont inoccupés... Il faut prévoir que, dans un avenir prochain, les 175 sexagénaires, que compte un clergé de 700 prêtres, devront se rendre aux exigences de l'invalidité, ou, hélas ! à l'appel de la mort... »

Il ne se passe pas de semaine où les bulletins religieux ne contiennent quelque note officielle aussi inquiétante.

Une étude statistique d'ensemble. — L'Action Populaire vient de publier, dans ses *Dossiers* (nos 55-57), une étude statistique d'ensemble sur l'état numérique du clergé paroissial français, qui devait être et qui a été très remarquée. Elle a puisé à des sources indiscutables, à des documents de première valeur et vraiment actuels, — l'*Ordo* de chaque diocèse principalement, — et elle ne s'est épargné aucune peine pour exploiter avec intelligence la mine précieuse de renseignements qu'elle s'était acquise. Grâce à l'œuvre de patience qu'elle a su mener à bonne fin, nous possédons des chiffres authentiques sur le nombre exact de nos paroisses et des prêtres affectés à leur service.

Nombre décroissant des curés et vicaires. — Les 90 départements de la France continentale — nous laissons de côté les colonies, — forment 87 diocèses. En 1920, on y comptait 37.963 communes et 36.258 paroisses. Ces chiffres n'ont guère varié depuis.

Sur ces 36.258 paroisses, 30.211 étaient pourvues d'un curé titulaire : il manquait donc 6.047 curés. Comme, en ces deux dernières années, d'assez nombreux curés sont morts de vieillesse, de maladie, d'infirmités ou blessures contractées à la guerre, et que plusieurs n'ont pas été remplacés, on peut estimer qu'il y a en France, à l'heure actuelle, environ 7.000 paroisses ou églises sans pasteur.

Pour éviter toute exagération, il convient de noter que, dans les régions dévastées et ailleurs, beaucoup de paroisses n'ont recouvré ou gardé qu'une population trop minime pour occuper chacune un curé titulaire. Avec le dépeuplement continu des campagnes, dû à l'exode vers les villes et à la dénatalité, il se produit un évidement progressif de nos communes rurales et leur transformation en simples hameaux. En soixante ans, le nombre des com-

munes minuscules de 100 âmes ou moins s'est élevé de 511 à 2.117, et le nombre des petites communes de 300 âmes ou moins a passé de 7.835 à 14.267. Le nombre des communes de 301 habitants à 4.000 s'est aussi réduit sensiblement. Par contre, le nombre des grandes villes et de leurs habitants ayant augmenté, on constate ici que de nouvelles paroisses se sont créées : le diocèse de Paris, par exemple, compte aujourd'hui 175 paroisses contre 143 il y a vingt ans.

Il n'y aurait donc pas lieu de se tourmenter outre mesure, du point de vue qui nous intéresse présentement, si la diminution du chiffre des curés titulaires n'était, malheureusement, accompagnée d'une diminution relativement aussi considérable, plus considérable même, de celui des vicaires.

Nous avions 6.741 vicaires en 1920 : 576 pour Paris, et 6.165 pour les 86 autres diocèses. De 1903 à 1920, en dix sept ans, le nombre des curés avait diminué de 3.011, et celui des vicaires, de 4.004. De 1903 à 1920, c'est une perte moyenne annuelle de 177 curés et de 235 vicaires.

Une dizaine de diocèses, de Bretagne ou du Massif Central notamment, maintiennent en partie leur robustesse d'antan et sont encore, comme on l'a dit, « les glorieux fournisseurs des diocèses pauvres et des missions lointaines ». Mais il ne faut pas que les diocèses pauvres se fassent illusion et qu'ils comptent trop sur un recrutement extérieur. « Les diocèses fournisseurs, écrit l'Action Populaire, s'appauvrissent sensiblement : le jour approche où ils devront garder pour eux-mêmes les prêtres nés sur leur sol. »

Que deviendront alors les 77 autres diocèses, qui sont atteints d'anémie plus ou moins grave ou dont l'état de santé est préoccupant au plus haut degré ? Dans quelques diocèses, près de la moitié des curés et vicaires sont des vieillards, âgés de soixante ans ou plus, et les ordinations s'y font de plus en plus rares d'une année à l'autre : n'est-ce pas la ruine en perspective ? En 1903, sur 100 prêtres de paroisse, la moyenne, pour la France entière, était de 18 sexagénaires ; elle est aujourd'hui de 30. Cette augmentation du nombre des vieux prêtres en activité de service n'est pas moins inquiétante pour l'avenir que la diminution, constatée plus haut, du chiffre de nos curés et vicaires.

Les causes du mal. — Quelles sont les causes du mal? On en a signalé de tous genres.

Naturellement, il y a quelque rapport entre la diminution du nombre des prêtres et la diminution de la population générale des départements. Mais il est des diocèses où celle-là est sensiblement plus considérable que celle-ci.

J'aurais cru, avec beaucoup d'autres, que la dénatalité est pour quelque chose dans le fléchissement des effectifs paroissiaux. Or, l'Action Populaire déclare en termes formels que, « pour la dénatalité proprement dite, on ne voit pas de connexion spéciale entre la diminution des naissances et la diminution des vocations sacerdotales ». Une telle assertion ne laisse pas d'être surprenante. Tous les prêtres croient avoir constaté que les familles réduites donnent plus difficilement à Dieu leurs fils, leur fils unique surtout. Un supplément d'enquête ne serait peut-être pas inutile.

En tout cas, trois ou quatre causes sont à indiquer sans la moindre hésitation.

D'abord, la persécution religieuse dont nous avons souffert. Même avant le vote de la loi de Séparation, le clergé était en proie à de multiples vexations : loi militaire, et le reste. Les familles se sentaient moins portées à encourager les vocations naissantes de leurs enfants.

La guerre est survenue. Nos jeunes prêtres et nos séminaristes sont tombés par milliers dans les tranchées et sur les champs de bataille : je ne parle pas seulement des aumôniers et infirmiers militaires, mais des prêtres-soldats. Leur vaillance et leur gloire nous ont coûté terriblement cher.

Aujourd'hui, c'est la situation matérielle du clergé qui a cruellement empiré. Pour la plupart des travailleurs, les salaires ont haussé proportionnellement au coût de la vie. Il en est tout autrement pour les prêtres, si bien qu'un assez grand nombre d'entre eux sont dans la gêne. Ils ne se plaignent pas, ils sont trop fiers et ont l'âme trop élevée pour cela. Mais il y a là une comparaison qui peut devenir, chez certains parents surtout, une tentation et une occasion de faiblesse.

Sans doute, si la foi était vive et profonde chez tous, de telles défaillances ne se verraient guère. On sentirait et l'on n'oublierait pas l'excellence du sacerdoce, l'honneur qu'il apporte et la noble félicité qu'il promet à ses privilégiés. Malheureusement les âmes qu'animent ces vues

surnaturelles sont toujours rares, et les pères et mères qui ne se laissent pas dominer par une prudence trop humaine ont toujours été clairsemés.

Ses remèdes. — Il faut pourtant que le danger soit écarté et vaincu. Il le sera.

Les prêtres qui manquent viendront, et en nombre suffisant pour que le service religieux des paroisses, nécessaire au salut des âmes et à la santé morale de notre pays, soit assuré; pour que les œuvres de préservation et de conquête apostolique, qui se sont tant multipliées, ne soient pas abandonnées ou ne végètent pas tristement; pour que même une élite intellectuelle puisse continuer de faire honneur au clergé français et à l'Eglise.

En d'autres temps, nous avons su remédier à un mal semblable. Nous avons le ferme espoir de n'y pas réussir moins bien de nos jours. Evêques, prêtres, fidèles s'emploient énergiquement à triompher des causes diverses qui ont amené ou accru le péril. Déjà, une légère amélioration s'est produite ici et là, principalement parmi les élites sociales. Dans quelques années, de jeunes confrères zélés, laborieux, robustes, viendront s'adjoindre à nous en nombre rassurant.

D'ici là nous tiendrons. Le travail ne nous effraie point, pas plus que la gêne matérielle. Nous comptons aussi sur la collaboration, de plus en plus active, des fidèles. Pour tant de choses ils peuvent, hommes ou femmes, nous seconder si heureusement! Et il en est tant, parmi eux et surtout parmi elles, qui trouveront là un fécond emploi de leurs loisirs, de leurs ressources, comme de leur intelligence et de leur cœur!

Dieu merci, la moisson ne se perdra pas faute de moissonneurs.

Sur la Paix religieuse

Sur la Paix religieuse: c'est le titre du deuxième volume de « Politeia » (Bernard Grasset, Paris, 61, rue des Saints-Pères), bibliothèque de pensée et d'action politique publiée sous la direction de M. René Gillouin. Il se compose de trois études: des deux premières, de beaucoup les plus développées, l'une, de M. Georges Guy-Grand, défend le laïcisme, et l'autre, de M. Gaétan Bernoville, le catholicisme; la troisième, qui est l'œuvre d'un instituteur

public catholique, M. Albert Vincent, soutient pratiquement, en ce qui concerne l'école publique, le point de vue de M. Guy-Grand.

Tout le livre est intéressant et instructif. Mais l'impression qui s'en dégage, c'est que, sur les lois laïques, il sera bien difficile de s'entendre et d'assurer la paix religieuse, l' « Union sacrée ».

Les post-scriptum que MM. Guy-Grand et Bernoville ont ajoutés à leurs mémoires, sont particulièrement significatifs à cet égard.

M. Guy-Grand écrit (p. 133, 134), après avoir mentionné la déclaration assez récente des cardinaux et archevêques de France :

> On voit dès lors ce qu'exige, aux yeux des cardinaux et archevêques de France, l' « union sacrée ». Elle exige la répudiation des lois dites intangibles : celle du divorce, dont encore une fois je ne défends pas l'abus, mais qui peut être une triste nécessité ; celles de la neutralité et de la séparation, par la réintroduction à l'école de l'enseignement religieux ; celle enfin des associations, par l'autorisation accordée aux congrégations enseignantes, non seulement à l'étranger, mais dans la métropole. La campagne se poursuit en ce sens.
>
> Or, il suffit de rappeler les arguments développés dans ces pages pour voir où l'on va. Si la France est en grande partie catholique, elle est non moins anticléricale, et elle l'a signifié par les lois contre lesquelles est dirigé l'assaut actuel. Prendre l'initiative de cette campagne, c'est prendre la responsabilité des troubles qui pourront suivre.
>
> Au surplus, M. Gaétan Bernoville nous en avertit sans ambages : « inutile » et « aussi peu réaliste que possible », la politique de concessions, la « politique du malin » ; elle « ne tient aucun compte de la puissance du catholicisme français ». Après « l'hypothèse », terrain sur lequel les catholiques travaillent « actuellement », viendra la « thèse ».
>
> Soit. Mais s'il s'agit de « réalisme » et de « puissance », un tel débat était bien superflu.

Et M. Bernoville de répliquer (p. 261) à M. Guy-Grand :

> Il semble s'étonner qu' « après l'hypothèse », nous voulions la thèse... Mais quelle est donc la doctrine, le système intellectuel qui ne vise à se traduire dans les faits *avec plénitude ?* Toute idée — l'idée laïque comme les autres — tend à se réaliser intégralement. C'est là une loi humaine fondamentale.

Quant à M. Albert Vincent, voici sa conclusion (p. 309, 310) :

L'école publique est forte, très forte; essentiellement populaire, elle a dans le pays des attaches puissantes. La Chambre actuelle, malgré son parti pris et ses tendances ultra-cléricales, a dû s'en rendre compte. Elle a dû reconnaître que toute mesure tendant à affaiblir l'école publique provoquerait en France une agitation dangereuse. En ce sens, il est vrai de dire que certaines lois de laïcité sont intangibles et qu'y porter atteinte, c'est troubler la paix civile.

L'auteur note ici que déjà renaît « l'esprit d'hostilité à l'égard des catholiques de l'enseignement public. On met à la retraite, dit-il, certains d'entre eux qui n'ont jamais manqué de loyalisme à l'égard de leur école ». Puis il ajoute :

L'heure est passée des querelles religieuses à l'école et à propos de l'école. Seuls des fanatiques de l'irréligion ou du cléricalisme pourraient avoir intérêt à les ranimer.

Relisons la belle lettre pastorale de Mgr Julien sur « la paix religieuse en France », avec la courte préface que l'évêque d'Arras y a ajoutée dans la nouvelle édition. (Arras, Société du Pas-de-Calais, imprimeur de l'évêché.)

L'effort catholique dans la France d'aujourd'hui

Le petit volume de M. Georges Goyau, qui vient de paraître sous ce titre (Paris, 3, rue de Luynes, Editions de la « Revue des Jeunes »), et que j'avais annoncé récemment, comprend trois conférences données, en décembre 1921, à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

« Les initiatives organisatrices », « les initiatives intellectuelles », « les initiatives sociales » : on devine tout l'intérêt qu'offrent aux esprits sérieux de pareils sujets, traités par un tel maître. L'ouvrage est à lire, même après ou avec les publications, si utiles, du Comité des Amitiés catholiques françaises à l'étranger dont j'ai parlé ici il y a quelques semaines. On y verra que, en dépit des assertions ou prédictions de M. Guignebert, nous ne faisons pas encore figure d'agonisants....

J. Bricout.

Bibliographie

R. P. Hugon. — *Le Mystère de la Très Sainte Trinité.* 2e édit. 1 vol. in-12. Paris. Téqui. Prix : 5 fr. 25.

Après avoir exposé dans une première partie *ce que Dieu a dit, ce que l'Eglise a dit, ce que l'erreur a dit, ce que la raison peut dire* au sujet de l'existence du Mystère de la T. S. Trinité, l'auteur étudie les *rapports des personnes divines entre elles* (2e partie), *les relations des personnes divines au dehors* (3e partie), enfin *l'explication du mystère* (4e partie) et il conclut par quelques réflexions très justes et très utiles sur la dévotion à la Sainte Trinité. Cet ouvrage, écrit en français, utilisant les plus récents travaux et, tout particulièrement, le livre magistral du P. Lebreton, fidèle, comme on pouvait le prévoir, à la doctrine de saint Thomas, indiquant les nuances principales entre la théologie latine et la théologie grecque, pourra rendre de très grands services au clergé et aux laïques désireux de développer leurs connaissances sur ce dogme fondamental de la foi chrétienne.

Chanoine Delloue. — *Où va la vie?* Etude sur l'au delà de la mort. In-12 de 316 pages, 6 fr. J. de Gigord.

Où aboutit la vie? Il y a des heures où l'angoissant problème se pose inéluctable.

Une solution bien commode serait de nier carrément toute vie future. Mais le matérialisme ne satisfait ni l'esprit, ni le cœur et conduirait la société aux pires catastrophes. La raison au contraire démontre clairement la survivance de l'âme. La vie présente n'est qu'un prélude.

Mais quelle sera la vie future? Le spiritisme prétend nous mettre en relation avec les âmes désincarnées et en recevoir les confidences. La science se flatte de nous conduire au bonheur... Seul un enseignement *divin* peut nous éclairer sur notre destinée. Si cette révélation existe, où se trouve-t-elle?

L'auteur estime qu'on peut le découvrir. C'est aussi la conviction qu'on emporte de la lecture de cet ouvrage, précis et irréfutable comme un livre de science, et de plus finement écrit, véritable *Somme de la Destinée*, comme l'a appelé un critique éminent. Il apaisera ceux qui cherchent sincèrement la lumière et affermira la Foi de ceux qui l'ont déjà.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

PARIS. — SOC. Gle D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Le premier enseignement par l'Évangile[1]

C'est un fait que l'œuvre capitale de l'éducation religieuse de nos enfants devient de plus en plus laborieuse...

Nos résultats sont plutôt décevants. Cela tient au malheur des temps, à un état de choses qui nous déborde : l'école ! la famille ! Je n'insiste pas sur la source du mal ; c'est sur un point particulier de la question que je veux attirer votre attention. Nous ne pouvons réformer demain ni l'école, ni la famille. Mais, les choses étant telles, puisque la famille et l'école, qui devraient nous aider, la plupart du temps nous gênent, n'avons-nous pas le devoir de chercher s'il n'y aurait pas un moyen de tirer meilleur parti de la situation ingrate qui nous est faite.

Quels que soient les obstacles du dehors, abstraction faite des complications, des difficultés extérieures qui pèsent si lourdement sur notre mission de catéchistes, je pose la question sous cette forme : « Est-il admissible que des enfants, d'intelligence moyenne, qui ont causé deux heures, trois heures par semaine, pendant au moins trois ans, avec un prêtre, soient incapables, à douze ans, d'avoir une vue d'ensemble, une connaissance suffisante de la religion, l'éducation religieuse, en un mot, que comporte leur âge? »

Assurément, non.

Il y en a qui savent, comme on dit, « leur catéchisme », qui subissent avec succès l'épreuve de l'examen. Mais je parle de la masse, des enfants moins préservés,

1. La *Revue Apologétique* est heureuse de faire connaître à ses lecteurs la lettre si suggestive que Mgr l'Evêque de Dijon vient d'adresser aux curés de son diocèse.

moins suivis, des écoles laïques et même de nos écoles libres ; et il faut bien avouer que le grand nombre échappe à nos efforts.

A qui la faute? Aux enfants? Oui, quelquefois : paresse, légèreté, mauvais vouloir ; mais, d'une façon générale, non. Aux maîtres? Certes, qu'il y ait, ici ou là, quelques négligences par lassitude, découragement, surmenage,, c'est possible ; mais on ne peut, au contraire, que rendre hommage au zèle admirable de la génération sacerdotale actuelle pour les catéchismes ; il en est qui vont au delà de leurs forces et qui se tuent à la tâche.

Alors, d'où vient l'échec? Ne serait-ce pas de la méthode et du livre, *du Catéchisme* que nous mettons trop tôt dans les mains des enfants?

J'aborde là, j'en ai conscience, un sujet délicat, et je voudrais n'y toucher qu'avec une extrême réserve.

« Notre catéchisme » a fait ses preuves. Avec cet outil, tel qu'il est, nos devanciers ont fait du bon travail ; et, dans les collèges, dans nos pensionnats, dans la plupart des grandes paroisses de ville où les enfants sont plus ouverts, plus aptes, mieux préparés, il peut suffire encore.

Mais il en va tout autrement dans les campagnes et dans les centres ouvriers des faubourgs. On nous donne là les enfants à la dernière limite fixée par les règlements, à neuf ans ; la plupart n'ont jamais entendu parler de la religion, pas plus au foyer qu'à l'école : ils nous arrivent l'âme inculte comme une terre en friche, enlisés dans un paganisme inconscient, sans savoir même une prière et sachant à peine lire.

Or, on leur met dans les mains, comme aux autres, tout de suite, *le Catéchisme*, ce petit livre excellent qui est un exposé didactique de la doctrine, un abrégé de la théologie, avec des formules précises, abstraites, arides, qui excèdent leur esprit trop fruste.

Les plus intelligents, les mieux doués mis à part, les autres, — et pas tous, — finissent par les apprendre ; ils les récitent péniblement mot à mot, à peu près

comme l'enfant de chœur récite les répons de la messe, en latin, sans les comprendre.

Non, *le Catéchisme* n'est pas le livre qui convient aujourd'hui à ces débutants : il les dépasse, il les accable, il les rebute.

Ce sont les enfants qui ont changé. Ils sont dans des conditions pires que ceux d'autrefois, du temps que l'école travaillait avec nous dans le même sens.

Jadis, les enfants grandissaient dans une atmosphère chrétienne. A la maison, l'exemple des parents, la leçon muette des choses, l'action quotidienne de la mère avaient ensemencé l'âme, l'esprit, le cœur des tout petits ; la grâce du baptême soigneusement cultivée agissait: il y avait une base, un terrain propice, des aptitudes.

Ceux d'aujourd'hui n'ont plus rien ; leur état d'âme est tout autre. Il faut qu'on s'y prenne autrement, car *le Catéchisme*, qui pouvait continuer utilement une instruction religieuse commencée, ne semble pas l'instrument indiqué pour la toute première initiation.

Il faudrait parler, à ceux-là surtout, d'abord et longuement de Notre-Seigneur, leur mettre sous les yeux les scènes évangéliques pour leur faire connaître et aimer le divin Maître, avant de leur donner, sous la forme pédagogique, son enseignement.

Le Catéchisme, c'est toujours une leçon. L'Evangile, c'est une histoire. Pourquoi vouloir enseigner comme une leçon ce qu'on peut enseigner comme une histoire? L'enfant subit la leçon ; il ne se lasse jamais des histoires.

L'enfant n'écoute pas une histoire comme nous le faisons, nous autres, avec une curiosité distante qui nous laisse étrangers à l'action : il entre dedans, il s'y met tout entier, avec son imagination, avec sa sensibilité ; tout prend forme, tout s'anime ; et alors, si on lui parle de Notre-Seigneur, si on lui raconte sa vie où se mêle, aux récits naïfs et colorés des paraboles, dans le cadre palestinien, l'élément merveilleux des miracles à travers lequel resplendit sa divinité, il le voit, il l'entend, il l'écoute, il le suit, et, bien vite, se prend à

l'aimer ; et, si l'on a soin d'orienter sa foi, son cœur, sa piété vers le tabernacle pour lui rappeler sans cesse que le Jésus de l'Evangile, le même, est là caché, vivant dans le Sacrement, avec nous, pour nous, le travail de formation, d'éducation religieuse se fait sans effort.

Le grand geste de Jean-Baptiste doit être le geste familier du vrai catéchiste : « *Ecce Agnus Dei !* » montrer du doigt le tabernacle, en expliquant l'Evangile.

N'était-ce pas la pensée de ce maître des catéchistes, le chancelier Gerson, lorsqu'il écrivait son traité *De parvulis ad Christum trahendis*, pour répondre à l'appel de Jésus : « *Laissez venir à moi les petits enfants !* » Les conduire à lui, d'abord, tout droit, avant de les astreindre à l'étude ingrate de la doctrine.

N'était-ce point aussi la préoccupation de Pie X, dans son décret *Quam singulari*, du 15 août 1910 : le contact tout de suite avec Notre-Seigneur, sans exiger la connaissance explicite et raisonnée du dogme dont ils ne sont pas capables encore et qu'on exigera d'eux plus tard ?

Est-ce que saint Paul ne nous laisse pas entendre que l'on procédait ainsi, dès les premiers siècles, pour l'instruction des catéchumènes et ne nous suggère-t-il pas le vrai moyen de former les âmes à la vie chrétienne toutes les âmes, mais celles des enfants surtout, en nous révélant la manière dont il s'y prenait lui-même, « *les engendrer dans le Christ par l'Evangile* »[1].

Pendant longtemps on a dû procéder ainsi, avec l'enseignement oral greffé sur l'histoire évangélique : car, si la religion est une doctrine, elle est d'abord un fait.

Jusqu'à l'invention de l'imprimerie, il est vraisemblable que les enfants n'avaient point de manuel entre les mains.

D'autre part, ce n'est guère qu'après le grand travail théologique du moyen âge qu'on a rédigé — Canisius et Bellarmin les premiers — cette petite somme catéchistique qui a fini par prendre trop de place et toute la place.

1. I Cor., IV, 15.

Il y a tant d'autres causes, assurément plus graves, qui paralysent aujourd'hui notre ministère auprès de ces petits, que celle-là ne nous avait pas frappés.

Nous allons trop vite ; nous brûlons une étape. Nous procédons avec une méconnaissance inconcevable de la psychologie de l'enfant : il est tout en sentiment, tout en impression et nous lui imposons, avant l'âge, de longs efforts d'intelligence et de réflexion sur des textes et des formules dont le sens et même les mots débordent la circonscription très restreinte de sa compréhension et de son vocabulaire[1].

Au lieu d'entrer tout simplement par les portes ouvertes de son imagination et de sa sensibilité, nous nous obstinons à frapper aux portes encore closes de son entendement et de son jugement.

Ils n'ont pas encore de dents pour mordre à même dans le pain, il leur faut le lait et la bouillie qu'on donne aux tout petits : « *Quibus lacte opus sit, non solido cibo* »[2].

Ils ne sont pas capables de comprendre maints chapitres de dogme ou de morale qui dépassent la portée actuelle de leur intelligence ; mais ils sont capables de s'intéresser à la vie, à la personne de Notre-Seigneur ; de remonter, de Jésus-Christ, au Père qui est au ciel ; de concevoir une idée pratique de Dieu, de la présence de Dieu, de l'amour de Dieu ; ils sont capables de discerner le bien du mal ; de regretter, de confesser leurs péchés ; de faire une pénitence, un sacrifice ; de prier, de livrer, à mesure qu'elles s'éveillent, leurs facultés à l'action de la grâce.

Et alors, quand l'âge sera venu, à onze ans, à douze ans, leur intelligence ainsi *pré-disposée*, s'assimilera plus aisément la leçon proprement dite, les notions coordonnées et les formules du catéchisme.

Il ne s'agit donc pas de renoncer « au Catéchisme ».

1. Tous les auteurs qui parlent de pédagogie catéchistique se heurtent à cet obstacle. Ils s'en préoccupent ; ils s'emploient du mieux qu'ils peuvent à le tourner. Mais leurs recommandations, leurs conseils, les procédés qu'ils suggèrent ne sont que des palliatifs ; ils soulignent la difficulté. Leur instance prouve que l'outil, le livre, n'est pas adapté.

2. Heb., v. 12.

—En face d'une difficulté particulière, anormale, qui est la conséquence d'un demi-siècle de laïcisme, nous cherchons comment nous y prendre pour tourner l'obstacle et aboutir quand même.

Quel est notre but? C'est d'arriver à révéler à ces pauvres enfants, victimes du mal qui est dans le monde, leur destinée éternelle et de les mettre en état d'y répondre; c'est de prendre ces petites âmes comme elles sont, attardées, dévoyées et de les tourner vers Dieu.

Et puisqu'il y a tout à faire et qu'on ne peut tout faire à la fois, nous estimons qu'il est sage de commencer par ce qui est le plus simple, le plus accessible, le plus à leur portée, par une forme d'enseignement concrète, imagée, populaire; c'est pourquoi nous commençons par l'Evangile, avant d'en venir au Catéchisme[1].

Est-ce que l'Evangile qui a été prêché avant d'être écrit, n'était pas le thème de la prédication apostolique: ce que le Christ a fait, ce qu'il a dit, « *Quaecumque mandavi vobis?* » Saint Paul ne déclare-t-il pas qu'il ne prêche que cela: « *Jésus et Jésus crucifié* », c'est-à-dire la vie de Notre-Seigneur et la rédemption?

Il semble donc que l'Evangile, catéchèse primitive tout orale que les évangélistes n'ont fixée par écrit que plus tard, a été et doit être encore le livre par excellence du premier enseignement.

Qu'il faille arriver, et le plus tôt possible, au travail de mémoire, à l'étude et à la récitation des formules, à la précision des définitions, à l'ordonnance logique d'un exposé doctrinal, en un mot, « à la lettre du Catéchisme », c'est certain. Mais, encore une fois, nous ne l'ajournons que pour y revenir à l'heure propice, avec plus de fruit.

1. Il est bien entendu que l'Histoire sainte ne doit pas être oubliée. Elle est aussi, elle est déjà l'histoire de Notre-Seigneur. Dès les premiers chapitres de la Bible, il est question de lui: « *le Rédempteur promis! le Messie qui doit venir!* » Et l'Idée messianique remplit et domine l'Ancien Testament: le livre des promesses prépare le livre des réalisations, l'Evangile: ils se tiennent comme deux chapitres d'un même ouvrage. Les enfants s'intéressent aux récits de l'Histoire sainte comme à ceux de l'Evangile; mais il faut, dès les premières leçons, leur faire entrevoir Notre-Seigneur, à travers les histoires de la Bible, et, plus tard, dégager, mettre en relief l'Idée messianique pour leur faire comprendre la véritable portée de l'Histoire sainte.

Je voudrais davantage encore.

Il n'y a pas que le livre qui soit trop lourd à la main de l'enfant, mais, par la force des choses, le régime aussi de nos catéchismes.

Tous, nous avons lu avec émotion ce programme admirable que Mgr Dupanloup a tracé au prêtre catéchiste: « *l'œuvre par excellence* ». Nous savons comment les catéchismes de Saint-Sulpice l'ont réalisée pour donner à cet apostolat fondamental tout l'attrait possible et son rendement maximum par un ensemble coordonné d'exercices et d'influences. La récitation, l'instruction, l'homélie, les avis, les chants, la prière, saisissent l'enfant par toutes ses facultés, l'intéressent, le stimulent : il se laisse faire, il se prête à cette formation qui l'incite à la piété à mesure que la lumière se fait dans son esprit.

Et, dans nos rêves de jeunes prêtres, nous nous étions promis de serrer du plus près possible ce modèle, en adaptant à nos pauvres moyens, fût-ce à la campagne, cette méthode.

Hélas! la réalité n'a pas répondu à nos espoirs, car rien n'est plus navrant que la condition humiliée faite au catéchisme dans la vie de nos enfants : travail de surcroît, en dehors des heures de classe, dont on ne fait aucun cas à l'école et qui est pris forcément sur le temps des récréations.

C'est donc après trois heures de classe, que les enfants nous arrivent, en retard, bien souvent, si le maître les a retenus après l'heure. C'est le soir, à la maison, pendant que les autres jouaient qu'ils ont dû apprendre, si on leur en a laissé le temps, la leçon trop difficile. La récitation est laborieuse ; il faut y insister sous peine d'une défaillance totale. Elle se prolonge péniblement. L'explication écourtée, sans l'homélie, les avis, le cantique de Saint-Sulpice, s'en ressent. Fatigués, ils n'écoutent plus et, à midi, on les renvoie avec un nouveau chapitre à apprendre qui leur fait l'effet d'un pensum. Ils rentrent chez eux pour manger à la hâte et s'en retournent à l'école, sans avoir pu souffler entre les deux classes. D'une réunion à l'autre, ils sont

poursuivis par l'obsession de ce malheureux chapitre à apprendre ; et ce sera ainsi pendant trois ans.

Comment n'aspireraient-ils pas à la libération qui, pour la majorité, sera définitive !

Il faut desserrer cet étau ; il faut alléger le fardeau et, en ce qui dépend de nous, leur rendre la tâche moins mortifiante.

Comment? en leur ménageant une période d'initiation, d'un an ou dix-huit mois, plus vivante, plus attrayante, avec l'Evangile. Le commentaire d'une parabole, l'évocation d'un miracle les intéresseront beaucoup plus que l'explication d'une page de doctrine ; ils en retiendront plus aisément le texte, parce que la leçon aura ce double avantage d'être plus courte et moins ardue[1].

Il importe que ce premier enseignement soit pour eux intéressant et sans fatigue, qu'ils y trouvent un attrait, qu'ils y prennent goût, qu'ils l'aiment ; car si le premier contact avec la religion est pénible, la première impression désagréable, si nous leur imposons du premier coup un fardeau trop lourd, ils se rebuteront et en garderont pour toujours un mauvais souvenir.

Que de fois il arrive que, pour avoir excédé, pour avoir été trop vite, faute d'avoir su faire ce dosage nécessaire et délicat, tout soit compromis. Plus souvent qu'on ne le pense, c'est la façon de s'y prendre qui empêche d'aboutir.

Il en est du catéchisme comme de la messe. Quand, pendant deux ou trois ans, nous avons obtenu péniblement de nos enfants, des mêmes, une assistance à peu près régulière à la messe le dimanche, mais une assistance toute passive, morne, sans un livre et souvent loin de l'autel, c'est-à-dire une longue heure de con-

1. Il est indispensable que les enfants aient sous les yeux une carte de Palestine.

Les catéchismes en images, les projections si utiles, ne sont pas à la portée de tout le monde. Pas davantage les tableaux animés de Mgr Gahery, *La plus belle histoire*, extrêmement précieux, surtout pour les tout petits. Mais il est aisé de réunir sans grands frais, peu à peu, une collection de gravures qui complétera les éléments que nous offre déjà le mobilier de l'église et de la sacristie : stations du Chemin de croix, statues, verrières, etc.

trainte, en silence, leur avons-nous appris à venir à la messe? Non. Nous leur avons appris à n'y plus revenir.

Il en sera de même de l'instruction religieuse, s'ils l'abordent à contre-cœur.

Quant aux plus petits qu'on nous donne à sept ans, à huit ans, pourquoi ne les dispenserions-nous pas, pour un temps, de toute leçon? Qu'ils viennent donc à nous joyeusement, les mains libres et l'esprit tranquille pour entendre parler de la belle et grande histoire de Notre-Seigneur, sans que la surcharge d'un travail à la maison mette une ombre sur ces premières impressions.

Que si l'on tient à fixer davantage leur attention par un léger effort personnel, quelques traits d'Histoire sainte ou d'Evangile, un abrégé du Catéchisme y suffiront.

Ainsi conçus, d'une façon moins rigide, nos catéchismes seraient autre chose qu'une « classe d'instruction religieuse ». Nous aurions plus de liberté, plus de latitude pour nous occuper de l'âme des enfants, pour développer en eux l'esprit de foi, pour les former à la piété, en vue de la communion privée; non seulement du fait que l'Evangile se prête mieux à l'exhortation, à la glose, à l'homélie, mais aussi parce que l'on pourrait, sans inconvénient, prendre, de temps en temps, une séance tout entière pour préparer, par exemple, une confession, pour expliquer les cérémonies de la messe, pour faire une visite liturgique de l'église ou de la sacristie, pour insister sur le récit de la Passion avec les stations du Chemin de croix, pour mettre en relief quelques grandes vérités fondamentales comme l'existence de Dieu, la divinité de Jésus-Christ, la présence réelle, pour raconter quelque belle vie de saints, martyrs d'autrefois, saints de France, saints du pays, saints populaires dont ils ne savent que le nom, etc.

Au bout d'un an, d'un an et demi de ce régime allégé, les enfants seraient familiarisés avec la vie et l'œuvre de Notre-Seigneur : ils auraient une idée générale de la religion, une vue d'ensemble sur la Rédemption, sur l'Eglise : ils auraient surtout une foi pratique et des habitudes chrétiennes.

Ce serait une étape. Ils auraient acquis, avec l'âge, un peu de maturité. Ils en viendraient alors, à l'autre livre, *au Catéchisme*, avec l'impression d'aborder, sous une forme nouvelle, la même étude, mais plus raisonnée, de la doctrine chrétienne.

Il est un autre aspect de la question qui a son importance.

Nous n'avons pas changé nos méthodes, alors que tout a changé autour de nous, et le milieu de la famille, et l'attitude de l'école, et la mentalité des enfants.

Or, nos Catéchismes sont à peu près muets sur l'Histoire sainte et l'Evangile qu'autrefois les enfants apprenaient à l'école ; d'où une grave lacune.

Trois ou quatre pages laconiques sur la vie de Notre-Seigneur, deux ou trois dates vagues, imprécises ; quelques épisodes à peine indiqués ; une courte et sèche énumération de miracles, un mot sur la Passion, deux lignes sur la Résurrection, et c'est tout.

Si donc on met aux mains des enfants, dès le premier jour, *le Catéchisme* et si, pendant trois ans, quatre ans, cinq ans, on reprend le même texte, au petit, au moyen, au grand catéchisme, ils ne connaissent ni l'Evangile ni Notre-Seigneur.

Dans les paroisses de villes, les pensionnats, les patronages on y supplée par les instructions de la persévérance. Mais, dans la plupart des campagnes, faute de temps et parce que le livre en parle à peine, l'Evangile passe inaperçu, et c'est pour la vie.

Conçoit-on un catholique pratiquant qui n'ait jamais lu l'Evangile? C'est le cas du plus grand nombre.

On pourrait être parfaitement instruit de la religion en ne connaissant que l'Evangile, parce qu'il y a toute la substance du Catéchisme dans l'Evangile ; mais la réciproque n'est pas vraie, l'Evangile n'est pas dans le Catéchisme.

Est-il nécessaire de chercher d'autres arguments? Je ne le pense pas. Car, au cours des entretiens que

j'ai pu avoir avec MM. les Curés, en tournées pastorales, j'ai souvent abordé ce sujet et toujours mes conclusions, celles-là, ont été accueillies avec un vrai soulagement.

Les rares objections qu'on m'a faites portaient sur des points secondaires : un manuel spécial pour les enfants, un aussi pour les maîtres, un programme, une méthode?

Assurément ce serait mieux, mais est-ce indispensable? Et faut-il attendre, pour tenter l'expérience, que le livre idéal soit mis en mains?

Est-ce que ce travail d'accommodation ne peut pas être fait par le maître, qui connaît ses enfants?

Il y a des bibliothèques entières sur ce sujet[1].

1. Il faudrait un travail de recension minutieux pour dresser une liste complète et méthodique des ouvrages qui traitent de ces matières : en voici quelques-uns qui, à des titres divers, pourront être utiles :

Evangile et Histoire sainte.

Fouard, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*
Bougaud, *Jésus-Christ* (Poussielgue).
Fillion, *Jésus-Christ.*
Barbier, *Cours populaire d'Histoire sainte.* — *Vie populaire de Notre-Seigneur* (Lethielleux).
Monsabré, *Jésus-Christ* (Conférences 1880 : Introduction au dogme, t. III, p. 255).
Gérald, *Evangile du paysan* (Beauchesne).
Baunard, *Evangile du pauvre* (Poussielgue).
Crépin, *Paraboles évangéliques* (Bloud et Gay).
*** *Jésus dans l'Evangile* (Notre-Dame du Roc). — *Courtes gloses sur les évangiles du dimanche* (Beauchesne). — *Au pays du Christ* (Bonne Presse). — *L'Histoire et les histoires dans la Bible* (Lethielleux).
Schwalm, *Vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ* (Gabalda).
Berthier, *Le peuple de Jéhovah.*
Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 2 volumes (Gabalda).
Duplessy, *Dominicales.* — *Le pain évangélique des petits* (Téqui).
Loyola, *Jésus de Nazareth, sa vie racontée aux enfants* (Vitte).
Bouvet, *Premières notions d'Histoire sainte* (de Gigord).
Lesetre, *Histoire sainte illustrée.* — *Evangile* (Lethielleux).
Dassé, *L'Histoire sainte et la liturgie* (Haton).
*** *Les quatre Evangiles en un seul* (Bonne Presse).
*** *Epîtres et Evangiles des dimanches* (Mame).
Verdunoy, *L'Evangile* (Gabalda).
Weber, *Le saint Evangile* (texte).

Catéchisme.

Verdier, *Catéchisme et Evangile* (Albi).
Cuc, *Préparation des petits enfants à la première communion* (Librairie des catéchismes, Paris).
Fournier, *Petite histoire de ma religion* (Ami du Clergé).
Bouvet, *Premières notions d'instruction religieuse* (de Gigord).

Que chacun se fasse son plan, de façon à graduer son enseignement d'une année à l'autre, pour arriver à parler toujours de Jésus et de l'Evangile, sous une forme neuve, sans répéter la même leçon.

Je n'impose rien ; mais j'autorise volontiers ceux qui s'y sentent portés, à entrer dans cette voie, avec les enfants de sept, huit et neuf ans, en les acheminant peu à peu vers le Catéchisme diocésain, sur lequel devra porter l'effort des deux dernières années, sans toutefois perdre jamais de vue l'Evangile.

MM. les Curés qui voudront bien tenter cet essai, consigneront dans un rapport, au bout de l'année, leurs observations et, si les résultats répondent à nos espérances, éclairés par cette expérience, nous prendrons alors les décisions opportunes.

Dijon, le 22 septembre 1922.

† Maurice LANDRIEUX,
Evêque de Dijon.

Dassé, *Exercices de catéchismes* (Hatton).
Andrieux, *Méthode pour préparer les enfants à la communion privée.*
Spirago, *Catéchisme catholique populaire* (Lethielleux).
Barbier, *Cours populaire de catéchisme* (Lethielleux).
Sabouret, *Manuel populaire d'instruction religieuse* (Montligeon).
*** *Causeries récréatives sur le dogme et la morale* (Roblot).
Poey, *Manuel pratique et complet des catéchismes* (Lethielleux).
*** *Abrégé du Catéchisme du Concile de Trente* (Bonne Presse).
Olagnier, *Catéchisme. Livre du Maître* (Vitte).
Gellé, *L'essentiel au Catéchisme* (Aubanel).
Catéchisme en images (Bonne Presse).
Nouveau Catéchisme en images (Lethielleux).
Gahéry, *La plus belle histoire*, série de tableaux sur l'Ancien et le Nouveau Testaments ; *Brochure explicative* (chez l'auteur à Thonon).
Carte de Palestine, 1m25×1m10, n° 542 (de Gigord).

Education religieuse et pédagogie catéchistique.

Pastor, *La sanctification des enfants* (Duvivier, Tourcoing).
Broussolle, *Education eucharistique* (Téqui).
Herbé, *Leçons d'éducation familiale* (Hatier).
Burtey, *Manuel pratique pour les enfants des catéchismes* (Desclée).
Millot, *Retraite de première communion* (Téqui).
— *Trésor d'histoires*, 9 volumes (Lethielleux).
— *Trésor d'histoires pour une retraite de première communion* (Ami du Clergé).
Bouvet, *Veillez et priez* (de Gigord).
*** *Petit Catéchisme liturgique* (Dutillet).
Decrouille, *La messe expliquée* (Haton).
Cappliez, *Directoire des catéchistes volontaires* (Librairie des Catéchismes, Paris).

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(*Suite*[1])

VI

En réalité quand on cherche les vraies sources des doctrines que l'exégète-philosophe s'efforçait d'abriter sous le couvert des docteurs du passé et des écrivains les plus estimés parmi les catholiques de son temps, il est étrange qu'on les trouve dans l'auteur même dont il entreprenait la réfutation. Plus qu'il ne le disait, plus qu'il ne le croyait sans doute, M. Loisy paraît s'être laissé influencer par cette *Esquisse d'une philosophie de la religion* dans laquelle le pasteur Auguste Sabatier avait condensé, en les clarifiant, les théories les plus récentes de la philosophie religieuse de l'Allemagne. Ainsi La Mennais, prenant à tâche de réfuter Jean-Jacques Rousseau, ne se doutait pas qu'il était lui-même tout pénétré de l'esprit du philosophe de Genève.

L'ouvrage où Auguste Sabatier avait résumé ses vues sur la religion « d'après la psychologie et l'histoire », se divisait en trois parties. La première traitait de la religion ; la seconde, du christianisme ; la troisième, du dogme. La religion y était définie « le rapport conscient et voulu dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée »[2]. Le christianisme y était présenté comme « la révélation de Dieu et d'une vie supérieure dans l'apparition historique de Jésus-Christ »[3],

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er octobre 1922, p. 5 sqq.
2. *Esquisse...*, p. 24.
3. *Ibid.*, p. 305.

en qui s'était éveillée avec une énergie singulière la conscience d'un rapport filial avec la divinité. Cette conscience d'une paternité divine était donnée comme l'essence de la religion chrétienne. L'auteur faisait remarquer d'ailleurs que « connaître religieusement Jésus-Christ, c'était, dans l'ignorance même ou dans le doute au sujet de la dignité ontologique de son être, avoir senti se réaliser en soi l'efficacité de sa parole »[1]. Quant au dogme, ce ne pouvait être que la transposition dans l'esprit, en notion intellectuelle, de l'émotion religieuse[2], notion intellectuelle sans cesse renouvelable, essentiellement mouvante, car « quoi de plus déraisonnable que d'élever à la hauteur d'axiomes éternels, des dogmes qui portent si nettement écrits sur leur front les caractères de la contingence historique ! »[3].

M. Loisy n'acceptait pas, dans les formules radicales de son exposition, cette interprétation sentimentaliste et évolutionniste du fait chrétien. Il reprochait à M. Sabatier de « réduire la religion à un fait psychologique »[4], d' « identifier la religion avec la révélation »[5], de dire *a priori* que « la théorie de l'évolution ascensionnelle des êtres rend le miracle inutile »[6], de prétendre enfin que « l'inspiration religieuse n'est pas essentiellement différente de l'inspiration poétique »[7] ; mais il est facile de voir, par l'exposé que nous avons fait plus haut de ses doctrines, que l'écrivain des articles signés « Firmin », s'il ne s'était pas laissé influencer directement par l'ouvrage de M. Sabatier, avait puisé aux mêmes sources, ou, du moins, s'était inspiré des mêmes principes. Il s'était contenté d'en adoucir les formules et les conséquences, qui, telles qu'elles étaient présentées par l'écrivain protestant, choquaient trop ouvertement l'orthodoxie catholique.

Sept mois après l'apparition des deux articles sur la

1. *Ibid.*, p. 381.
2. *Ibid.*, p. 305.
3. *Ibid.*, p. 307.
4. *Revue du Cl. fr.*, 1899-1900, p. 250.
5. *Ibid.*, p. 258.
6. *Revue du Cl. fr.*, 1900, p. 127.
7. *Ibid.*, p. 186.

révélation, le 15 octobre 1900, la *Revue du clergé français* publiait, sous la même signature de Firmin, le commencement d'une étude sur la *Religion d'Israël*.

On y lisait les lignes suivantes : « Disons tout de suite que l'histoire d'Israël est relativement claire depuis Samuel et Saül ; auparavant, en remontant jusqu'à Moïse, quelques points se détachent en demi-jour sur un fond obscur ; avant Moïse et jusqu'à Abraham, on discerne vaguement dans l'ombre quelques figures indécises ; avant Abraham, c'est la nuit complète »[1].

L'auteur ajoutait que, « malgré les lacunes », une « suite de la religion » pouvait être établie, « moins extraordinaire et plus humaine d'allure que celle de l'ancienne apologétique »[2]. C'est cette « suite de la religion » qu'on se proposait d'étudier. Et, tout d'abord, pour mieux suivre les progrès réalisés par la notion du Dieu unique, on se proposait de « jeter un coup d'œil sur les éléments du culte ». « Les principales pratiques de la religion mosaïque, disait-on, ne procèdent pas de la notion du Dieu unique, spirituel, parfaitement juste et parfaitement bon, mais de conceptions beaucoup moins épurées ; toutes tiennent à l'idée du Dieu de tribu ou du Dieu national, associée à l'idée du Dieu de la nature, qui vit avec les siens et quasi comme eux »[3].

Le numéro suivant de la revue publia une lettre du cardinal Richard, interdisant la publication de la suite d'un travail qui s'annonçait comme étant « en contradiction avec la Constitution *Dei Filius* du concile du Vatican et l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII. »

L'émoi fut grand. Sous le pseudonyme de Firmin, tout le monde avait reconnu l'abbé Loisy. Ses travaux de pure exégèse lui avaient acquis une autorité considérable parmi les hommes d'étude. Et puis, le vent était alors à la critique. « Il est hors de doute, écrivait l'abbé Gayraud, que les esprits sont plus enclins à recevoir les conclusions de la critique qu'à s'en tenir à

1. *Revue du Cl. fr.*, t. XXIV, p. 338.
2. *Ibid.*, p. 339.
3. *Ibid.*, p. 351-352.

la tradition de la théologie... Le criticisme biblique sévit sur les âmes »[1]. L'influence de l'homme et le caractère de l'œuvre étaient également de nature à entraîner les esprits cultivés dans le nouveau courant.

Les autorités ecclésiastiques n'avaient pas attendu, d'ailleurs, cette dernière manifestation pour se préoccuper du péril et pour chercher à y remédier. En 1892, le Supérieur Général de Saint-Sulpice, M. Icard, avait interdit aux élèves du séminaire la fréquentation des cours de M. Loisy[2]. En novembre 1893, le conseil des administrateurs de l'Institut catholique de Paris, avait exigé sa démission de professeur d'exégèse biblique[3]. Le 7 mai 1901, le P. Lepidi, Maître du Sacré Palais, avait ouvert une enquête à son sujet. Au mois de décembre de la même année, le pape Léon XIII avait chargé une Commission internationale de savants catholiques d'étudier les questions controversées se rapportant à la Bible, et, en février 1902, Mgr Turinaz, évêque de Nancy, avait sollicité l'intervention de ses collègues de l'épiscopat pour la condamnation de la critique et de l'exégèse nouvelles.

Quelques esprits ardents trouvaient ces mesures insuffisantes. Un religieux publiciste, dont nous avons eu déjà l'occasion de parler à propos de ses attaques contre le comte Albert de Mun[4], suppliait les évêques de sévir avec promptitude et rigueur contre un vaste complot dont les témérités de l'abbé Loisy n'étaient que la manifestation la plus bruyante. Sous le nom de *Nouveau catholicisme*, il signalait un mouvement englobant dans son ampleur l'américanisme, le socialisme chrétien, le sillonisme, le libéralisme sous toutes ses formes, et dans lequel se seraient trouvés compromis des rédacteurs du *Correspondant* de la *Quinzaine*, de la *Revue du Clergé français*, de la *Vie catholique*, de la *Justice sociale*, de l'*Univers et le Monde*, du *Catholic-Times*, de la *Liberté de Fribourg*, du *Patriote de*

1. H. Gayraud, *La crise de la foi*, p. 106, 115.
2. Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. Ier, p. 478-484.
3. *Ibid.*, p. 487.
4. *Hist. gén. de l'Eglise*, t. IX, p. 119.

Bruxelles, du *Figaro* et du *Moniteur de Rome*, des membres de l'Université et de l'Académie, des prêtres et des évêques, nommément désignés[1].

« Le clergé lui-même est atteint, disait-il... La foi est en péril. La divine constitution de l'Eglise est menacée. Ce dévergondage d'erreurs donnera-t-il naissance à quelque grande hérésie? On peut le craindre. Le lamennaisianisme, le libéralisme catholique, le rosminianisme, le socialisme catholique, l'américanisme ne sont que des épisodes du mouvement intellectuel et religieux de notre temps. Il y a un système plus vaste, plus capable de s'étendre à toutes les sciences et de les pénétrer : c'est l'évolutionnisme... Les doctrines de M. l'abbé Loisy ne sont pas celles d'un isolé, mais d'une école, ou, pour mieux dire, d'un parti... Le dogme, l'Ecriture, la Tradition, la discipline, la morale de l'Eglise sont attaqués en même temps... Le peuple fidèle se tourne vers ses pasteurs, et les supplie de conjurer le péril par une action énergique[2] ».

Un groupe de catholiques applaudissait avec frénésie à ces pressants appels. Mais d'autres les trouvaient, avec raison, exagérés, et s'en effrayaient. Ils craignaient qu'une répression trop précipitée et trop générale n'atteignît des hommes de bonne volonté, coupables de simple imprudence, ou même innocents, et qu'elle ne décourageât, n'arrêtât même l'élan qui, depuis quelques années, portait nombre de catholiques pleins de zèle vers les études religieuses. Ils rappelaient que l'Eglise n'a coutume de condamner que les errants qui s'obstinent. Mgr Mignot, archevêque d'Albi, s'était fait, à la fin de l'année 1901, l'interprète de ce dernier sentiment. Il réclamait « pour les savants catholiques le droit de poursuivre librement leurs études sous la conduite de l'Eglise ». « Accordons-leur aussi, ajoutait-il, le droit

1. h. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, un vol. in-12, Paris, 1902.

2. *Ibid.*, p. xv, 285-286, 309, 430. Le péril était signalé en des termes analogues par le R. P. Fontaine, S. J. dans un volume intitulé *Infiltrations kantiennes et protestantes dans le clergé français ;* par Mgr Turinaz dans un ouvrage ayant pour titre *Les périls de la foi*, et par le chanoine Delassus dans la *Semaine religieuse de Cambrai*.

très humain de se tromper quelquefois... Laissons à la discussion le temps de faire son œuvre. Evitons ces invectives, ces violences, qui témoignent d'un zèle pour l'orthodoxie plus digne de chevaliers errants que de savants consciencieux[1]. »

Tel était l'état d'esprit des catholiques de France, au moment où Pie X prit place sur le trône pontifical.

VII

En Angleterre, la situation intellectuelle des catholiques n'était pas moins troublée.

Le mouvement moderniste s'y incarnait en la personne d'un jésuite, qui, pour le moment, se bornait à vulgariser ses doctrines par des conversations confidentielles et dans des brochures signées de pseudonymes, le P. Georges Tyrrell.

En 1903, quand Pie X succéda à Léon XIII, le R. P. Tyrrell était âgé de quarante-deux ans. Converti du protestantisme au catholicisme à l'âge de dix-sept ans, il était entré deux ans plus tard dans la Compagnie de Jésus. Il n'avait pas tardé à s'y faire remarquer par la ferveur de sa piété et par l'ardeur avec laquelle il défendait les doctrines scolastiques les plus strictes, s'attachant de préférence à celles de saint Thomas d'Aquin.

Plus tard, quand sa révolte l'eut séparé de sa Compagnie et de l'Eglise, quelques-uns de ses confrères, se reportant aux premiers temps de sa vie religieuse, crurent pouvoir comparer les élans de son mysticisme d'alors avec ceux du moine Martin Luther. « Il y avait du Luther dans cet homme, a écrit l'un d'eux. La ressemblance prenait plus d'un trait. Le talent littéraire n'était pas le seul, également prestigieux des deux parts. Il faut rapprocher encore les antécédents mystiques, plus tourmentés chez le moine saxon, plus ten-

1. Mgr Mignot, Discours sur *La Méthode de la théologie*, du 13 novembre 1901. Des observations semblables se lisaient dans la *Quinzaine*, dans le *Correspondant*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, *la Vie catholique*, *le Vingtième siècle*, etc...

dres chez le religieux anglais, mais combien intenses chez l'un et chez l'autre, et combien illusionnés aussi. Le novateur du XVI[e] siècle, sur un point très grave, fit fléchir la pensée de saint Augustin. Sur un point non moins grave, celui du XX[e] siècle a fait dévier celle de saint Thomas[1]. » Par un côté, du moins, l'analogie des doctrines du jésuite anglais avec celles du moine allemand, est incontestable. De la théorie de la prédominance de la grâce, enseignée par saint Augustin, Luther avait déduit la négation du libre-arbitre ; de la doctrine de l'analogie de nos connaissances dans le domaine du surnaturel, professée par saint Thomas, Tyrrell devait conclure à l'agnosticisme théologique. Or, l'agnosticisme théologique, ainsi que le fera remarquer le pape Pie X, « donne entrée à toutes les erreurs dont le composé s'appelle le modernisme ».

S'il fallait en croire l'autobiographie écrite par Georges Tyrrell, après son abandon de l'Eglise, il n'aurait jamais adhéré de toute son âme au catholicisme[2]. Mais on peut croire que, jugeant sa vie passée à travers les préjugés de son esprit aigri et prévenu, il en a, plus ou moins inconsciemment, altéré le caractère.

Il est vraisemblable que la foi du jeune religieux et sa confiance en la théologie traditionnelle restèrent intactes jusqu'au moment où il prit connaissance, vers 1899, de l'*Esquisse d'une religion* d'Auguste Sabatier. Les instructions qu'il donna aux étudiants catholiques de l'Université d'Oxford, pendant le Carême de 1899, et qu'il publia bientôt après sous le titre de *La Religion extérieure*[3], avaient simplement pour but de met-

1. R. P. de la Taille, dans les *Etudes* du 5 décembre 1907, p. 650-651. M. Houtin, renégat du catholicisme et du sacerdoce comme Tyrrell, a insisté sur sa ressemblance avec Luther. « Le parallèle entre Tyrrell et Luther, écrit-il, pourrait être poussé plus loin... Il m'écrivait un jour : « Flageller l'imposture du célibat ecclésiastique, c'est donner au pape et au diable un atout contre soi ». Cette phrase, et d'autres, remémorent invinciblement le mot de Bossuet à propos de Luther : « Il avait toujours à la bouche le diable et le pape, comme des ennemis qu'il allait abattre » (Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. 55).

2. *Autobiograhy and Life of George Tyrrell*, by M. D. Petre, 2 vol. in-8, 1909.

3. Voir G. Tyrrell, *La Religion extérieure*, traduction française par A. Leger, un vol. in-12, Paris, 1902.

tre en garde les fidèles contre les déviations auxquelles une conception trop étroite de la religion peut donner lieu dans la pratique. Il insistait particulièrement sur ce point, que si, pour nous élever à la vie surnaturelle, nous ne pouvons nous passer des moyens de grâce et de lumière que l'Eglise catholique nous offre, la pleine efficacité de ces moyens demande, de notre part, une libre et effective coopération ; que ces secours extérieurs ne nous sont donnés qu'à l'effet d'accroître en nous la vie intérieure. Il n'oubliait pas, d'ailleurs, de rappeler la nécessité absolue de ce qu'il appelait la religion extérieure, c'est-à-dire l'ensemble de la hiérarchie sacerdotale, des pratiques sacramentelles, des dogmes et de l'enseignement doctrinal[1].

Les sermons et le livre du R. P. Tyrrell obtinrent un grand succès. Sa parole était à la fois lumineuse et chaude. Sa phrase elle-même avait plus que de la sonorité ; elle portait en elle je ne sais quelle vibration sympathique. La renommée du P. Tyrrell franchit bientôt les limites de sa maison religieuse. Ses supérieurs lui adressèrent les âmes inquiètes, les esprits troublés. Lui-même, désireux de se mettre de plus en plus au courant de la pensée contemporaine, prit contact avec les écrits les plus hardis de son temps Il se proposa de donner au livre de Sabatier une réplique, mais en tenant compte des exigences des temps nouveaux. « On vit alors, écrit un de ses anciens confrères, tantôt dans sa cellule de Londres ou de Richemond, tantôt au centre de la plus vaste agitation humaine que la civilisation moderne ait encore connue, tantôt sur les bords silencieux et pensifs de la Swale, parmi les rares loisirs que peut laisser le ministère pastoral et une correspondance des plus chargées avec les sommités intellectuelles du monde anglo-saxon, on vit un religieux, que ramenaient d'ailleurs régulièrement devant le Saint-Sacrement toutes les heures qui n'étaient pas réclamées par le travail, élaborer une doctrine du surnaturel et de la foi »[2].

Pour construire cette doctrine, Tyrrell choisit un

1. *Op. cit.*, p. 72-84.
2. *Etudes* du 5 décembre 1909, p. 649.

guide, dont l'âme, vibrante comme la sienne, éprise comme lui d'un zèle ardent pour la conversion du monde moderne à la doctrine catholique, lui sembla répondre à la fois à ses propres aspirations et lui offrir des gages d'une orthodoxie éprouvée, le cardinal Newman.

L'influence des idées de Newman avait alors débordé l'Angleterre, et il semblait que ses doctrines fussent prédestinées à former le trait d'union entre la pensée moderne et le catholicisme. Non point que le célèbre auteur de l'*Apologia*, de la *Grammaire de l'assentiment* et de l'*Essai sur le développement du dogme*, eût songé à faire la moindre concession aux idées des temps nouveaux. Rien n'était plus contraire à son esprit, essentiellement indépendant et fier. Mais, en approfondissant son âme catholique et en exprimant les résultats de ses investigations en un langage dont la beauté sobre et noble n'avait d'égale que sa parfaite sincérité, il trouvait un écho dans celles de ses contemporains que préoccupait le problème religieux.

C'est surtout par ses analyses psychologiques que Newman attirait les âmes au catholicisme. Sa plume, comme sa parole, avait le don de le leur faire connaître, sentir et aimer. Tyrrell voulut extraire de ces analyses psychologiques une philosophie.

L'opération était des plus délicates.

Newman, dans son *Essai sur le développement du dogme* et dans sa *Grammaire de l'assentiment*, avait insisté sur cette assertion, que le dogme est une faible image des réalités infinies, que Dieu seul embrasse dans leur intégrité. Sagement interprétée, cette pensée ne faisait que répéter la théorie thomiste de la connaissance *analogique* des choses divines : exagérée, elle aboutissait à l'agnosticisme religieux d'un Spencer.

Newman, partant de ce principe, que tout langage humain est forcément disproportionné avec les réalités divines, en concluait que l'Eglise est nécessairement amenée à exprimer ses dogmes en des formules nouvelles, à mesure qu'elle les approfondit mieux ou qu'elle les considère sous un nouvel aspect. Suivant

que l'on sollicitait cette proposition dans le sens de la tradition catholique ou qu'on la forçait dans le sens du rationalisme contemporain,on trouvait la formule de saint Vincent de Lérins, ou la doctrine de Hegel.

Newman avait soutenu que la certitude de la foi est morale et non mathématique, qu'elle est un « état moral » (*an ethical state*). Un contexte de ces maximes pouvait en faire l'équivalent de la doctrine très orthodoxe de la certitude morale, enseignée par Léon Ollé-Laprune, ou la faire aboutir au système que William James proposerait plus tard sous le nom de « pragmatisme ».

Or, la tendance de Georges Tyrrell était d'interpréter les pensées de celui qu'il appelait son maître, dans le sens le plus large, le plus aventureux, en essayant de les concilier avec les doctrines les plus actuelles.

La science théologique de l'ardent jésuite était réelle ; sa puissance d'analyse philosophique, incontestable. On a dit avec raison qu'il « dominait de toute sa taille » ses disciples et ses admirateurs.[1] Son principal tort fut de vouloir systématiser, coûte que coûte, par un effort de sa pensée personnelle, cette fusion du catholicisme traditionnel avec les hardiesses les plus hasardées de la pensée contemporaine. Il devait y échouer, prendre conscience de cet échec, et perdre la foi dans cette aventure téméraire. Quatre siècles plus tôt, Luther, trompé dans son effort pour conquérir la paix intérieure par les seules forces de son libre-arbitre, s'était précipité dans le fatalisme ; déçu dans son espoir d'embrasser dans son intelligence un problème religieux mal posé, Tyrrell devait tomber dans l'agnosticisme. Ni la piété, ni la science, ni le talent ne pouvaient empêcher de telles catastrophes. Une humilité vraie, profonde, y eût réussi. Peut-être l'eût-il fallu à un degré héroïque. Elle manqua à l'un et à l'autre.

Au moment de l'avènement de Pie X, le R. P. Tyrrell n'avait pas encore publié, au moins sous son propre nom, les théories modernistes dont son esprit était déjà

1. P. de La Taille, *Etudes*, t. CXIII, p. 650.

pénétré. Au cours de l'année 1902, une courte étude avait paru, en une brochure in-16 de 76 pages, à Exeter, ayant pour titre *La Religion considérée comme principe de vie*, et signée Ernest Engels[1]. Les théologiens familiers avec les écrits précédents du célèbre jésuite, n'hésitèrent pas à y reconnaître la plume du P. Tyrrell. Un professeur de l'Institut catholique de Toulouse qualifia la brochure de « manifeste catholique d'agnosticisme »[2]. Elle fut bientôt suivie, en 1903, d'une nouvelle étude intitulée *l'Eglise et l'avenir*, et signée Hilaire Bourdon[3]. Ce second manifeste d'un catholicisme agnostique et symboliste, était encore une œuvre de Tyrrell. La *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, qu'inspirait l'abbé Loisy, signala avec éloges, dans son numéro de juillet 1903, la brochure d'Engels ; dans la *Rassegna Nazionale* du 16 février de la même année, M. Giulio Vitali la cita avec admiration. Un jeune prêtre italien, l'abbé Murri, en donna une traduction[4]. Les novateurs, qui se glorifiaient d'avoir, en Allemagne, un ardent polémiste en la personne du Dr Kraus ; en France, un exégète en l'abbé Loisy ; se flattèrent d'avoir, en Angleterre, leur théologien en la personne de Georges Tyrrell.

VIII

L'Italie, nous venons de le voir, n'était pas restée étrangère au mouvement moderniste. Mais, chez elle, le modernisme avait pris plutôt l'aspect d'une tentative de réforme sociale ; et ses adeptes saluaient précisément leur chef dans le jeune abbé qui venait de traduire l'œuvre de Tyrrell, l'abbé Romolo Murri.

Originaire des Marches, élevé d'abord au séminaire de

1. *Religion as a Factor of Life*, by Dr Ernest Engels, Exeter, 1902.
2. E. Franon, *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*, dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse* de juin 1903, p. 157-166.
3. *The Church and the Future*, by Hilaire Bourdon, abridged and rearranged. Printed for private circulation only, 1903, in-12, 192 pages.
4. D. Sostene Gelli (pseudonyme), *Psicologia della religione. Note e appunti*. Sous ce nouveau titre, l'abbé Murri donnait purement et simplement la traduction de l'étude d'Engels.

Fermo, puis au séminaire Capranica de Rome, l'abbé Murri avait à peine trente-trois ans à l'avènement de Pie X ; mais ses talents, qui étaient réels, et son activité, qui était plus grande encore, lui avaient déjà acquis quelque célébrité. De bonne heure, il s'était fait journaliste, à Milan, sous la direction d'un prêtre plein de zèle, don Albertario, rédacteur en chef de l'*Osservatore cattolico*.

Le procès politique, qui, en 1898, valut à don Albertario une condamnation à la prison, mit le jeune abbé Murri en évidence. Le prêtre milanais avait été puni pour avoir sympathisé avec une émeute populaire. L'abbé Murri, jugé trop jeune, trop dénué d'autorité, pour avoir exercé une réelle influence, n'avait pas été poursuivi ; mais son nom avait été mêlé à l'affaire. Il profita de cette première notoriété pour élever la voix, pour parler avec audace, pour braver le gouvernement en des tirades enflammées, qui lui valurent une renommée grandissante. Il défendit les « droits du peuple » avec une chaleur qui rendit son nom populaire parmi la classe ouvrière. En l'absence des deux principaux rédacteurs de la feuille milanaise, don Albertario emprisonné, et don Vercesi réfugié en France, il prit des allures de chef.

Quand, par son encyclique *Graves de communi*, du 18 janvier 1901, Léon XIII jugea à propos de rappeler à plus de modération certains démocrates, dont la fougue intempestive exagérait le sens de son encyclique *Rerum novarum*, et compromettait le succès de l'action sociale chrétienne, Murri jugea que le pape ne rendait pas justice à la classe ouvrière. Il avait fondé une « Ligue démocratique nationale » ; il la déclara politiquement indépendante du pape et des évêques. Un discours hardi sur le *Christianisme et la liberté*, qu'il prononça le 24 août 1902, lui valut un blâme public du cardinal vicaire.

L'agitation démocratique dont l'abbé Murri se faisait le promoteur, n'était pas seulement exagérée dans ses tendances ; elle se colorait, chez lui, chez ses disciples, chez ceux qui, sans faire partie de son groupe, parais-

saient subir son influence, d'opinions politiques, sociologiques, philosophiques et théologiques de plus en plus suspectes.

En 1896, un jeune prêtre démocrate, l'abbé Benigni, écrivait : « Chez nous, ç'a été toujours le prêtre et le peuple qui se sont alliés dans les moments historiques *pour se débarrasser des ennemis communs*. Le clergé italien a pris carrément sa place dans la mêlée sociale... Le clergé italien peut concevoir de grandes espérances. L'avenir lui ouvrira un champ très vaste, car l'Italie est arrivé à l'un de ces tournants de l'histoire qui font époque dans la vie d'une nation[1] ». Quant à Murri, il élevait la prétention de renouveler le clergé « intellectuellement et socialement[2] ». Il se disait « moderniste », et c'est lui qui paraît avoir le premier, sinon employé, au moins vulgarisé ce mot[3], depuis appliqué à un système général de doctrines religieuses. Ses sympathies et celles de son groupe allaient facilement aux théories de l'abbé Loisy. « Rien de plus facile, écrivait l'abbé Benigni, que d'entendre un catholique d'action sympathiser avec Loisy »[4]. « Les deux liens qui les unissaient, a écrit un homme très mêlé à ces événements, étaient un libéralisme personnel, de degré variable, et le sentiment du devoir d'avertir l'Eglise enseignante qu'elle était en train de se compromettre à fond ; que le catholicisme ne pouvait se maintenir qu'en se dégageant de l'autoritarisme qui stérilise la vie religieuse, et de son dogmatisme intransigeant »[5]. L'abbé Murri déclarera plus tard, en un langage nuageux, mais suffisamment expressif de son inspiration générale, que l'œuvre démocratique, telle qu'il l'a conçue, est plus qu'une œuvre de réforme sociale et politique ; c'est, dit-il, « le détachement, la venue au jour d'une conscience absolue et universelle des nombreuses consciences

1. Abbé Benigni, *le Clergé italien*, dans la *Revue du Clergé français* du 15 octobre 1896, p. 313.
2. R. Murri, *Battaglie d'oggi*, deux vol. in-8°, 1903-1904.
3. *Questions actuelles*, t. XCVI, p. 45.
4. Benigni, *Miscellanea*, janvier 1904, p. 100.
5. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. 99-100.

ces contigentes et passagères »[1]. « La démocratie, ajoute-t-il, devient ainsi, dans son intime substance, un fait de caractère religieux »[2].

Ce ne sont plus seulement des ouvriers qui se groupent désormais autour de l'abbé démocrate. Des jeunes gens, la plupart imberbes, croyant saisir le sens absconse d'un pareil système, s'enthousiasment de ses discours, se rangent à sa suite. Le jeune chef possède les qualités extérieures capables de les entraîner. Un écrivain qui le fréquenta fait de lui ce portrait, au lendemain de la mort de Léon XIII : « Traits fins et réguliers, nez aquilin, yeux perçants, large front dégarni sous une chevelure noire, larges épaules, tout lui donne un puissant caractère de force et de volonté. Avec sa petite taille, il semble un autre Bonaparte, apte à d'éclatantes victoires et capable de fonder un nouvel ordre de choses »[3]. Telle était du moins l'impression de ses disciples enthousiastes. L'avenir allait donner à la destinée de l'abbé Romolo Murri de plus modestes proportions.

Les succès du jeune agitateur lui venaient en partie d'une atmosphère d'idéalisme social et religieux qui régnait alors en Italie, et dont un ingénieux et délicat romancier, Antonio Fogazzaro[4], se faisait l'ardent apôtre.

Dans les divers romans qu'il avait publiés depuis 1874, *Miranda*, *Malomba*, *Daniel Cortis*, *le Mystère du poète*, *le Petit Monde d'autrefois et le Petit Monde d'aujourd'hui*, Fogazzaro avait révélé une âme sincèrement religieuse, attachée au catholicisme, mais concevant la religion, le catholicisme, comme il concevait l'amour humain dans l'âme de ses héros et de ses héroïnes, comme il concevait l'organisation sociale dans ses tableaux de mœurs : en voie d'une épuration progressive, d'un rajeunissement sans fin. « L'Eglise ne meurt pas, disait-il, l'Eglise ne vieillit pas, l'Eglise est un laboratoire de vérités sans cesse en action ». Et il ajoutait : « Je suis pleinement évolutionniste, parce que

1. *Questions actuelles*, t. XCI, p. 341.
2. *Ibid.*
3. Houtin, *op. cit.*, p. 110.
4. Né à Vicence, en 1842.

l'évolutionnisme m'apparaît comme une doctrine de perfectionnement indéfini... Je suis socialiste, parce que je ne vois aucune contraction entre le catholicisme et une organisation sociale du monde »[1].

Fogazzaro suivait d'un œil attentif la campagne des catholiques démocrates d'Italie, et se mettait en relations avec Georges Tyrrell, dont il aimait le mysticisme évolutionniste.

Les romans de Fogazzaro, écrits dans une langue élégante, poétique, distinguée, exempts de toute description lascive, étaient tout empreints des théories que nous venons de décrire, et les insinuaient peu à peu dans les esprits. Non point que l'auteur se plût à dogmatiser ; mais, par les déclarations de ses personnages les plus sympathiques, par les réflexions qu'il intercalait dans ses récits, par je ne sais quel souffle d'optimisme qui en pénétrait toute la trame, il communiquait ses idées à son lecteur. « Mon âme tout entière, disait-il dans une conférence faite à Paris en 1898, trempe par ses racines dans une conception du monde et de la vie[2].

Nous verrons plus tard les idées de Fogazzaro se préciser dans une œuvre où le modernisme trouvera son expression.

IX

L'esquisse du mouvement moderniste au moment de la mort de Léon XIII, ne serait pas complète, si, aux figures déjà tracées, nous ne joignions celle d'un homme qui, bien qu'en dehors de l'Eglise catholique, prit à tâche de seconder les tendances modernistes dans les nations dont nous venons de parler, et mérita, par son ingérence active, parfois prépondérante, dans le mouvement, d'être appelé « le pape » du modernisme[3] : le pasteur protestant Paul Sabatier.

1. Ugo Ojetti, *Alla scoperta dei letterati*, un vol. in-12, Milan, 1895, p. 42.
2. Cité par la *Revue des Deux Mondes* du 15 février 1907, p. 812.
3. On trouve cette expression dans une lettre de Tyrrell du 18 décembre 1908 (Houtin, *op. cit.*, p. 140). Elle se rencontre ça et là dans la presse du temps. Des feuilles catholiques l'appelèrent « l'antipape ». Voir *Semaine religieuse de Cambrai* du 9 juin 1907.

M. Paul Sabatier (qu'il ne faut pas confondre avec l'auteur *de l'Esquisse d'une religion*, Auguste Sabatier)[1], était connu, depuis 1874, comme l'auteur d'une *Vie de saint François d'Assise*, qui avait eu, dès son apparition, dans les milieux littéraires, scientifiques, religieux, et jusque dans les rangs des fidèles et du clergé catholique, un extraordinaire succès. « C'est écrivait un religieux de la Compagnie de Jésus, une œuvre très documentée, qui s'ouvre par l'étude critique des sources, étude consciencieuse et approfondie, qui dénote un travail laborieux, sincère, entrepris et mené jusqu'au bout *con amore*. La figure du *Poverello* est si belle, son œuvre si pure, le cadre de sa vie si attachant ! C'est ce que M. Sabatier a compris, c'est ce qu'il a parfaitement senti[2] » Mais le critique d'ajouter aussitôt : « Est-ce bien un vrai saint François d'Assise? Hélas ! non[3] ».

L'auteur en faisait lui-même l'aveu dans son Introduction, en écrivant que « c'est une utopie que l'histoire objective[4] », que, « pour écrire l'histoire, il faut la penser », et que « la penser, c'est la transformer[5] ». Au fond, il avait un but, non moins clairement avoué, celui de montrer que François d'Assise est un de ces génies que l'Eglise a « arbitrairement confisqués », « qu'elle a si bien réclamés, », qu' « elle a fini par créer en sa faveur une sorte de droit[6] ». En réalité, pour M. Paul Sabatier, saint François d'Assise est une de ces grandes âmes qui, « comme Homère, Shakspeare, Dante, Gœthe, Michel-Ange, Rembrandt[7] » sont parvenues à de telles hauteurs, qu'« elles n'appartiennent plus à une secte, qu'elles appartiennent à l'humanité ».

De ce point de vue, M. Paul Sabatier ne pouvait

1. Auguste Sabatier, né à Vallon (Ardèche), en 1839; Paul Sabatier, né à Saint-Michel de Chabrillanoux (Ardèche), en 1858.
2. *Etudes*, partie bibliographique, 1894, p. 124.
3. *Ibid.*
4. P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, un vol. in-8° Paris, 1894, p. xxv.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. xvii.
7. *Ibid.*, p. xvi.

qu'être sympathique au mouvement moderniste. Il y vit une tentative de réalisation de son rêve : celui d'une religion universelle, dont les rites et les dogmes catholiques seraient les symboles admirablement expressifs, dont certains saints catholiques, tels que saint François d'Assise, seraient les immortels héros ; et qui, dépouillée de tout contenu positif, essentiellement mobile et progressive, indéfiniment perfectible, serait susceptible d'embrasser, non seulement toutes les confessions chrétiennes, mais toute espèce de forme religieuse dans l'humanité. « Le christianisme actuel, disait-il, n'est que la bégayante préface et le symbole de la religion de demain[1]. ».

Actif, entreprenant, sans cesse en mouvement, on le rencontre à Assise, à Rome, à Paris, à Londres, en relations avec Loisy, Fogazzaro, Tyrrell, prodiguant ses informations, ses encouragements, ses conseils, essayant d'entraîner dans un seul mouvement toutes les écoles de novateurs. En 1903, il entreprend et réalise le projet de mettre plusieurs prêtres italiens en rapport avec le rêveur russe, Léon Tolstoï. Le célèbre romancier les reçoit dans sa solitude de Jasnaïa Poliana, et leur dit brutalement : « Je voudrais que le clergé abandonnât l'Eglise. L'Eglise a falsifié l'Evangile. Elle a enchaîné et assombri le christianisme par des dogmes absurdes. Vous avez la science et la conscience modernes ; comment pourrez-vous rester dans le catholicisme ? » A ces mots inattendus, les prêtres italiens protestent qu'ils ne veulent point quitter l'Eglise catholique, et prennent congé de leur hôte.

Le pasteur Paul Sabatier ne prononce jamais de paroles aussi dures ; il se montre plutôt doux, flatteur, insinuant, avec les ecclésiastiques qu'il aborde ; mais, ceux-ci se demandent parfois si, sous ces dehors aimables, il ne professe pas une doctrine aussi radicale.

(*A suivre.*) F. MOURRET.

1. *Quest. Act.*, t. XCII, p. 19.

Les Théories d'Einstein et leur répercussion philosophique

Avec une sympathie manifeste, M. Lalan a initié les lecteurs de cette Revue aux « *paradoxes* » de la relativité[1]. Les pages qui suivent ne feront pas double emploi avec son intéressante étude. Elles sont inspirées par un tout autre souci que celui d'exposer à nouveau les théories en question.

Les arcanes de la haute analyse sont, pour beaucoup, un sanctuaire interdit, mais il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en mathématiques pour s'étonner des assertions qu'on présente comme conclusions légitimes des principes einsteiniens. Et l'on se demande si notre temps ne verra pas l'écroulement des concepts philosophiques les plus fondamentaux et le règne d'un scepticisme d'autant plus radical qu'il sera scientifique.

Je voudrais simplement, et brièvement, répondre à ces préoccupations et calmer ces alarmes.

Encore devrai-je me borner à quelques considérations générales, qui, du reste, me semblent contenir les principes essentiels de solution pour les difficultés de détail, et à l'examen succinct des blessures infligées aux notions de temps et d'espace.

Notons, au préalable, que l'accord n'existe pas, parmi les juges les plus qualifiés, sur la valeur scientifique du relativisme universel.

Aux séances de la *Société de Philosophie* que préside M. Xavier Léon, en décembre 1921, la lutte fut vive entre MM. Langevin et Painlevé. Le premier, défenseur enthousiaste d'Einstein, a, dit-on, pris sa revanche d'une défaite apparente, lors de la visite du novateur allemand au Collège de France, en mars-avril 1922. On raconte aussi que M. Guillaume, ce savant bernois qui se montra toujours sceptique, ne fut pas brillant dans son opposition. C'est fort possible, mais il n'a sans doute pas dit son dernier mot, pas plus que

1. *Revue Apologétique*, 15 février 1922.

MM. Brillouin, Sagnac ou Lecornu. *Adhuc sub judice lis est.* Les profanes n'ont qu'à attendre le verdict.

Autre remarque qui ne paraît pas négligeable : en Allemagne, naturellement, mais aussi en Angleterre, en Italie, comme en France, Einstein est à la mode. Plusieurs de ses thuriféraires ont jugé convenable de lui soumettre leurs appréciations et leurs jugements. Or, les uns le classent parmi les idéalistes, les subjectivistes, d'autres parmi les empiristes... Einstein contresigne tout. En bon Juif qu'il est, il accepte une place dans plusieurs familles philosophiques ! Pourvu qu'on parle de lui, il se tient pour satisfait !

Ne serait-ce pas qu'Einstein n'a cure de spéculation philosophique ? Il entend n'être que mathématicien. En cela, du moins, donnons-lui raison. Laissons-le à ses formules. Les déductions qu'il en tire, intéressantes pour le physicien, le sont beaucoup moins pour le philosophe dont les recherches ont un *objet formellement différent* et sont gouvernées par des *principes* et des *méthodes* d'une autre nature.

Voilà ce que j'essaierai de mettre en lumière.

* * *

Utilisant avec esprit ses souvenirs bibliques, M. Maritain fait cette remarque piquante que Descartes n'a été funeste à la métaphysique que parce qu'il était profondément métaphysicien : « Descartes, écrit-il, n'est pas un savant « positif » comme on en voit de nos jours ; il reste substantiellement un métaphysicien et c'est pourquoi il a fait tant de mal à la métaphysique qui ne peut souffrir que des siens. Descartes est un métaphysicien infidèle à la métaphysique et qui se détourne volontairement vers les plaines, vers le vaste pays plat qu'arrose le fleuve mathématique, un métaphysicien qui n'aime pas la vérité métaphysique, qui trouve fade cette manne trop blanche et qui fait route, suivi d'un peuple innombrable, vers les sapides oignons de la « science »[1]. Tel n'est pas Einstein. N'ayant jamais courtisé la mé-

1. Jacques Maritain, *L'Esprit de Descartes*, Les Lettres, 1er mars 1922.

taphysique, il ne saurait lui être infidèle et lui causer dommage.

S'il se rattache à Descartes et s'il est de sa lignée, bien qu'il le dépasse et même le contredise, c'est du Descartes *mécaniste*, rêvant de tout ramener au mouvement et à l'étendue, faisant de la science une *métrique*, qu'il possède l'esprit. Qu'Einstein soit un mathématicien de génie, aussi pénétrant et plus hardi qu'un Poincaré, je n'ai pas qualité pour en décider, mais qu'il regarde le monde du seul point de vue mathématique, rien ne me paraît plus incontestable.

Or, — et ce n'est pas la première fois que j'ai occasion de signaler la chose en cette Revue, — entre les préoccupations du savant de nos jours et celles du philosophe, il y a *opposition*[1]. Le danger est extrême de tomber dans les pires confusions quand, *sur la foi des apparences verbales*, on s'imagine que les données de l'*analyse mathématique* sont susceptibles d'une *traduction philosophique*. Les termes employés sont identiques : temps, espace, mouvement, force..., il le faut bien, et nul n'échappe aux exigences du langage. Mais, la similitude des mots recouvre des concepts fort différents. L'ignore-t-on? Les plus inextricables malentendus surgissent à chaque pas. Il y a un temps, un espace, un continu.... *mathématiques*, et un temps, un espace, un continu... *métaphysiques*. Vouloir identifier ces deux conceptions, c'est brouiller les idées et tenter une tâche aussi dangereuse qu'irréalisable. Sans se contredire, mais sans s'harmoniser non plus, ces conceptions répondent à des objets dissemblables, à des recherches d'ordres divers et ne souffrent aucun rapprochement.

La science, telle qu'elle est actuellement comprise, revêt deux caractères essentiels : 1° elle est résolument *phénoméniste ;* 2° elle étudie la nature, presque exclusivement, sous l'*aspect quantitatif*, en vue principalement de la *mesure* des grandeurs.

Phénoméniste, le physicien, qui sacrifie au mathé-

1. L'expression paraîtra peut-être trop absolue. J'entends que le philosophe considère *principalement* les objets sous l'aspect de la *qualité*, tandis que le savant s'en tient au côté *quantitatif*.

matisme, dédaigne toute recherche des substances et des causes. Ses ambitions sont moins hautes. Il vise à fixer quelques-unes des *liaisons* qui, unissant les phénomènes, en règlent la *succession*. La connaissance de ces rapports, qu'on nomme des lois, est indispensable, en effet, pour que la science atteigne sa fin qui est la *prévision*, sûre et facile, des phénomènes futurs. L'idéal est évidemment de trouver, à ces lois, l'expression *mathématique* qui les rend plus maniables et leur confère une apparente rigueur. Comment y parvenir? La réalité, d'une richesse exubérante, ne se laisse pas emprisonner tout entière dans une formule. Le savant est contraint de faire un choix. S'appuyant sur des *postulats*, plus ou moins heureusement imaginés, partant d'hypothèses dont les résultats confirmeront ou condamneront la conception, il essaie d'établir entre plusieurs *variables* (mouvement, masse, temps, espace, gravitation, etc..), représentées *symboliquement*, des *fonctions* algébriques ou transcendantes qu'il traite ensuite selon les règles de l'analyse mathématique. Il obtient ainsi ce que M. Bouasse appelle des « *formes* », plus ou moins aptes à recevoir la *réalité* qu'on essaiera d'y faire tenir[1].

Les effets d'une telle méthode sont manifestes. Le premier est d'*éloigner* le savant de la réalité concrète : « A la réalité extérieure, nous substituons dans nos théories un monde abstrait où les symboles qui le peuplent sont définis par des propriétés qui se prêtent aux raisonnements de la logique déductive, au raisonnement mathématique, en particulier quand la théorie est assez avancée[2]. »

Un second résultat, inévitable, c'est de *déformer* la réalité qui ne saurait entrer, telle quelle et sans dommage, dans le moule mathématique. Qu'une telle déformation soit justifiée, qu'elle réponde aux besoins de la science et qu'elle suffise à en assurer les progrès, je l'accorde volontiers. Comment cela se peut-il faire? Il faudrait, pour en rendre compte, une longue digression qui m'entraînerait trop loin. Je note seulement, et c'est ce

1. Cf. Bouasse, *De la Méthode dans les Sciences*, p. 76 et suiv.
2. J. Tannery, *Science et Philosophie*, p. 174.

qui importe à mon sujet, que la manière dont l'homme de science observe le monde physique n'est nullement celle du philosophe. Cette modification, que la méthode scientifique fait subir aux objets, est pleinement avouée par les intéressés eux-mêmes : « Le développement mathématique d'une théorie physique... ne peut se souder aux faits observables que par une traduction, une version qui remplace le langage de l'observation concrète par le langage des nombres[1]. » Or, toute version supprime l'identité, amène des différences, même quand elle ne « *trahit* » pas tout à fait l'original. Duhem l'affirme : « Il n'y a jamais adéquation complète entre les deux textes qu'une version fait correspondre l'un à l'autre[2]. » D'où il suit que les théories physiques ne sont nullement *explicatrices* d'une réalité qu'elles considèrent par le dehors et qu'elles regardent comme le siège d'un perpétuel devenir. A quoi servent-elles? D'après H. Poincaré, à coordonner les lois et à donner des formules commodes pour les énoncer ; selon Kirchhoff, à représenter les phénomènes sous une forme plus simple ; selon Duhem lui-même, à soulager la mémoire et à l'aider à retenir plus aisément la multitude des lois expérimentales. Et ce dernier se hâte d'ajouter « que la théorie physique ne nous enseigne absolument rien sur la raison d'être de ces lois et sur la nature des phénomènes qu'elles régissent ». « Les théories physiques et les vérités métaphysiques, déclare-t-il justement, sont indépendantes les unes des autres[3]. » Le savant ne laisse-t-il pas de côté précisément ce qui intéresse le philosophe? Ce dernier s'arrête aux phénomènes dans le dessein d'en pénétrer la nature intime et d'en atteindre les *causes* ; si le point de vue quantitatif ne lui est pas étranger, il envisage de préférence le côté *qualitatif* des êtres. Rien d'étonnant, dès lors, si les deux domaines étant différents, les savants et les phi-

1. Pierre Boutroux, *L'Idéal scientifique des mathématiciens*, p. 241.

2. Pierre Duhem, *La Théorie physique, son objet et sa structure*, p. 215.

3. Cf. E. Vicaire, *De la valeur objective des théories physiques*, Annales de Philosophie chrétienne, T. 28, p. 470 et suiv.

losophes peuvent, sans se gêner mutuellement, les exploiter à leur convenance[1].

Phénoméniste, le savant se distingue encore du philosophe en ce qu'il ramène la connaissance du monde physique à une *métrique*, à des mesures quantitatives.

Quelques exemples feront aisément saisir cette opposition. Le philosophe essaie de pénétrer l'essence des corps, de connaître leurs éléments constitutifs ; les savants ne considèrent la *masse* que pour la mesurer. De même, en se demandant ce qu'est *la force*, le philosophe pose une question à laquelle le physicien ne se soucie nullement de répondre quand il définit la force : le produit de la masse par l'accélération, $F = my$. Cette formule, évidemment, *mesure* la force, sans rien préjuger de son entité métaphysique. Parmi les forces, il en est une sur laquelle se fixe, avec une curiosité jamais satisfaite, l'attention du philosophe et celle du savant. Je veux parler de la gravitation universelle. Le savant étudie son mode d'action et, pendant longtemps, — jusqu'à Einstein — il a tenu pour exacte *l'expression* que Newton en a donnée et que de merveilleuses confirmations expérimentales semblaient avoir pour toujours consacrée. Quand il sait que l'attraction agit selon les lois de la sphère, il n'en demande pas davantage. Ce renseignement n'a guère d'importance pour le philosophe, et n'éclaircit, à ses yeux, aucune des énigmes sur lesquelles portent ses méditations.

Les caractères, que revêtent à des degrés divers les théories physiques actuelles, sont portés au plus haut point dans le système nouveau. De lui, plus encore que de ceux dont il veut prendre la place, on peut dire qu'il ne peut s'exprimer, rigoureusement et totalement, qu'en langage mathématique. Cette exigence, qui lui est essentielle, suffirait pour rendre impossible, illusoire et décevant tout essai de transposition philosophique.

Mais il y a plus. Je prie le lecteur de bien vouloir donner toute son attention à la remarque suivante ; elle est capitale. *Eistein et ses disciples ont la déplorable*

1. Je n'entends pas enlever à la métaphysique son *droit de contrôle*, mais je dois me tenir, en ces quelques pages, dans des généralités.

habitude d'attribuer aux choses elles-mêmes ce qui est peut-être vrai, ce qu'ils estiment vrai, de la connaissance que nous en avons. Et cette *relativité*, que les philosophes du moyen-âge eux-mêmes admettent dans la *connaissance*, ils s'expriment comme si elle était *dans l'objet, dans l'être.* Comment s'entendre? Et faut-il s'étonner de tous les quiproquos et grossiers contresens qui se multiplient à l'occasion des théories nouvelles?

Faisons maintenant l'application de ces observations générales à quelques « paradoxes » choisis parmi les plus choquants pour nos habitudes intellectuelles.

*
* *

Les coups les plus terribles d'Einstein semblent porter tout d'abord sur cette vénérable et mystérieuse entité que nous appelons le temps. Nous savons bien que le temps ne se laisse pas aisément pénétrer dans son essence et que cette espèce particulière de durée, qui nous intéresse si fort, n'est point facile à *mesurer* rigoureusement. Mais nous croyons cependant qu'en dehors de notre intelligence il y a un *temps objectif*, indépendant de notre connaissance et de nos mesures. Pour Einstein, il n'en est rien : « Tout se passe, nous dit-il, comme si l'écoulement du temps n'était pas le même toujours. Autrement dit : « Le temps va plus vite, on vieillit plus vite en un lieu qu'en un autre ; il est possible, par exemple, de se déplacer dans le temps qui est relatif comme dans l'espace, avec une plus ou moins grande rapidité[1] ». Pour rendre ces aperçus plus clairs, M. Langevin les concrétise dans un exemple original : « Considérons deux échantillons de radium parfaitement identiques. Comme on sait, ils perdront tous les deux leur activité de la même manière au cours du temps et garderont constamment des activités égales s'ils restent dans le même laboratoire. Ils constituent donc des horloges d'une régularité absolue. Mais envoyons promener l'un de ces échantillons avec une énorme vitesse et ramenons-le ensuite au labora-

1. L. Fabre, *Les Théories d'Einstein*, p. 28.

toire. Nous pouvons affirmer qu'ayant voyagé et ayant de ce fait subi des accélérations, il aura moins évolué que l'autre échantillon et par conséquent qu'il se trouvera plus actif que celui-ci ; il aura moins vieilli, s'étant agité davantage[1]. »

Une autre raison de ne reconnaître qu'un temps local, c'est que deux faits simultanés pour un observateur ne le sont pas pour un autre ; que l'ordre même de succession pourrait parfois être interverti. Ces remarques ne sont pas neuves et il y a longtemps déjà que H. Poincaré s'est longuement étendu sur ce difficile sujet[2]. La conclusion, toutefois, paraît hardie, et c'est ce qui fait le succès d'Einstein : pas de temps *universel ou absolu*, un temps *local et relatif !* Le lecteur pourra se reporter utilement à l'article cité plus haut de M. Lalan qui lui fournira, avec d'autres exemples, de plus amples développements.

Devant de telles affirmations, ne prêtons pas trop vite l'oreille aux réclamations du sens commun. A ces étranges assertions, essayons d'abord de trouver une acception moins choquante ; la prudence le commande autant que la charité.

On *vieillit* plus vite sur une terre de l'espace que sur une autre ; si l'on reste en repos que si l'on est en mouvement. Assurément l'expression est choisie à dessein pour exciter les désirs et piquer l'attention des personnes qui souhaiteraient de demeurer toujours jeunes : il y en a tant qui béniraient Einstein s'il leur fournissait le moyen de se soustraire aux atteintes redoutées d'un temps inexorable ! Malheureusement, voyager avec une vitesse voisine de celle de la lumière n'est pas à la portée de tout le monde !

Deux montres identiques, sorties de chez le même fabricant, donneront des indications discordantes selon le mouvement qui les entraîne, selon qu'elles seront, l'une dans le gousset d'un Terrien, l'autre dans la poche d'un Martien, à supposer qu'il y ait des Martiens, qu'ils

1. Id. *ibid*, Appendice II, p. 246.
2. H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, La mesure du temps, p. 45 et suiv.

usent de montres et connaissent l'utilité des poches !

Soyons sérieux. En réalité, qu'est-ce qui varie? Le temps, *objectivement considéré?* Nullement, mais la *connaissance* que nous en avons, la *mesure* que nos instruments nous en fournissent. Si la pesanteur ou le mouvement ont pour effet de modifier la cadence des chronomètres, de les empêcher de battre d'une manière identique, *l'unité de mesure* se trouve modifiée. Dès lors, rien d'extraordinaire à ce qu'une *même durée* ne soit pas traduite, pour des observateurs différents, par un *même nombre* de secondes. Du reste, les conditions d'observation imaginées par Einstein s'éloignent fort des conditions normales et ne sont pas pratiquement réalisables. Il nous présente simplement l'interprétation des résultats mathématiques obtenus par la discussion algébrique des formules. On fait varier, par exemple, la vitesse, et on cherche la conséquence qui en résulte pour telle ou telle autre grandeur qui est considérée comme fonction de la vitesse. Voilà tout.

Remarque plus essentielle encore : au fond de ces paradoxes, nous rencontrons un subjectivisme radical, et peut-être inconscient. L'idée, la connaissance, voilà la *seule réalité*. La *connaissance* varie-t-elle, — et, surtout quand il s'agit de *mesures*, elle variera nécessairement avec les circonstances, — comme il n'y a rien, en dehors d'elle, on affirme que c'est la *réalité* qui varie ; on ne réserve aucune place à un *absolu*. Cela n'est plus de la science : c'est de la philosophie et de la pire. Ces conclusions, la théorie est impuissante à les engendrer et les philosophes, qui n'ont nullement à s'en effrayer, commettraient une lourde faute en les reconnaissant comme filles légitimes de la science.

Quant au fameux radium de M. Langevin, un savant, déjà nommé, fait cette remarque de vulgaire bon sens : « Les échantillons se quittant nécessairement au même instant et se retrouvant au même instant, il faut nécessairement qu'il s'écoule la même durée entre l'instant où ils se quittent et celui où ils se retrouvent[1]. » Si donc, « l'échantillon agité » a moins vieilli que l'autre, il

1. Lucien Fabre, Op. cit., p. 246

faut croire que les voyages sont propices au radium et le conservent : la logique n'autorise pas d'autre induction !

M. Guillaume reconnaît ainsi une vérité sur laquelle M. J. Maritain s'étend plus longuement dans un petit volume, — dont l'unique défaut est précisément sa brièveté, — d'une lecture fort instructive. A la question présente, — question actuelle, s'il en fut, — se rapporte, dans *Théonas*[1], le chapitre intitulé : *La mathématisation* du temps. C'est spirituel, profond, solide, décisif ! On y montre l'impossibilité de parler d'une *même* durée sans admettre implicitement l'existence d'un temps *absolu*. Si le temps local a seul quelque réalité, il est illogique de dire que l'on mesure une *même durée*. Et donc, par les exigences mêmes du langage, « on réintègre malgré soi un temps universel sans lequel le temps relatif serait inconcevable[2]. »

Il n'y a rien dans les théories d'Einstein qui nous oblige à modifier d'un *iota* le concept *métaphysique* de temps. Seraient-elles indiscutables scientifiquement, ces formules ne justifieraient point le langage incorrect dont on se sert pour les exprimer en termes d'allures philosophiques. C'est contre ce langage et contre lui seul qu'il convient de protester. Le temps étant essentiellement la *mesure* du mouvement successif et continu n'existe pas indépendamment des choses qui se meuvent. Mais, dès lors qu'il y a des êtres en mouvement continu, le temps acquiert une réalité objective ; il n'est pas une pure création de l'esprit et, en un sens, il demeure indépendant de l'unité qui sert à l'évaluer. « Etant la mesure extrinsèque de tous les mouvements et de toutes les vitesses, observe justement M. Maritain, on ne peut le regarder sans absurdité comme leur étant relatif, c'est-à-dire comme variant selon la mesure même de ce qui est mesuré par lui[3]. » En d'autres termes, il y a un temps *absolu*. Mais, évidemment, les

1. Jacques Maritain, *Théonas*, ou *les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*. Nouvelle Librairie Nationale, 1921.
2. Théonas, p. 88.
3. *Ibid*, p. 87.

mesures que le physicien peut en faire sont *relatives* et varient selon les conditions d'observation. Et nulle formule n'atteint, en pleine rigueur, la réalité qui n'en demeure pas moins *ce qu'elle est.*

Je n'insisterai pas sur la difficulté, très réelle parfois, de constater la simultanéïté de deux phénomènes. L'erreur est toujours la même. Objectivement, deux phénomènes *sont* ou ne *sont pas* simultanés ; la connaissance imparfaite ou erronée que nous avons de ce fait ne change rien à la réalité extérieure. Aussi Einstein ne se montre nullement philosophe quand il entreprend de définir la simultanéïté « sans la considérer jamais en elle-même et dans son concept, mais uniquement dans les moyens que nous avons de la déceler. » C'est toujours « confondre les choses avec la manière dont elles tombent sous nos déterminations mathématiques ou sous la mesure de nos sens et de nos instruments[1]. »

Les mêmes observations doivent s'appliquer à tout ce que le mathématicien allemand avance au sujet de l'*espace.*

La distance entre deux poteaux télégraphiques est une « entité *relative* à l'observateur qui la mesure ». Selon que cet observateur est en repos ou en mouvement, cette distance varie. Mais non ; ce qui varie, c'est seulement la *mesure* de cette distance. Et il y a beau temps que nous connaissons la *relativité* fatale de toutes nos mesures.

Si le géomètre était animé d'un mouvement aussi rapide que celui de la lumière, le mètre dont il est armé serait réduit à une longueur nulle : il serait infiniment *plat* ! Que ce soit une conséquence nécessaire de la *formule* mathématique, il serait puéril de le contester. Mais, en saine logique, nous n'en devons tirer que deux conclusions : d'abord que le mètre n'est pas, mais *paraît à nos yeux*, réduit à une surface plane, ce qui est bien différent ; ensuite que, pour mesurer, avec l'exactitude que nos moyens nous permettent d'atteindre, la distance de deux poteaux, nous nous garderons bien de passer en

1. *Ibid*, p. 91, 93.

automobile, en train express, plus encore de chevaucher sur un rayon de lumière ! J'entends bien que l'ironie ne sert de rien, en pareille matière, et que *la mesure*, totalement *faussée* à des vitesses prodigieuses, n'en reste pas moins seulement *approchée* quand elle s'opère dans des conditions normales. Nul ne l'ignore et la philosophie n'éprouve aucune peine à rendre compte de cette impuissance relative de tout procédé dans les mesures quantitatives.

L'espace, nous dira-t-on encore, n'est nullement *homogène*, comme on l'a cru trop longtemps. Un solide qui s'y déplace s'y déforme. Sans nous laisser impressionner, regardons de près la notion qu'on nous offre et nous constaterons sans peine qu'Einstein y fait entrer *l'action* mutuelle exercée, les uns sur les autres, par les corps qui peuplent l'espace. L'espace, pour lui, c'est un *champ de gravitation*. Et, dans ces conditions, nous serons préparés à comprendre que la Tour Eiffel transportée sur Jupiter, ou placée dans le voisinage de la masse solaire, subira des attractions qui modifieront ses dimensions terrestres. Ainsi entendu, le concept d'espace, concept très légitime, très adapté aux exigences des sciences physiques, n'a plus aucune parenté avec le concept philosophique et bien candide serait le métaphysicien qui en éprouverait quelque alarme.

Les représentations mathématiques de l'univers se font, dans le système à la mode, à l'aide d'un continu à quatre dimensions. Vraiment, cela nous laissera tout à fait indifférents si nous n'oublions pas que le *temps* constitue la quatrième dimension. J'avoue même que cette *façon de parler* ne choquera point quiconque est tant soit peu habitué au langage mathématique.

Allons plus loin : il peut se faire que, la lumière ne se transmettant pas *instantanément*, l'introduction de cette quatrième variable, qui représente le temps local, soit absolument nécessaire pour exprimer exactement, par la formule mathématique, les phénomènes *tels que l'expérience nous les révèle*.

Mais voici qui est plus déconcertant. On connaît la

fameuse expérience de Foucault qui rend manifeste, de l'avis des meilleurs juges, le mouvement de rotation de la terre sur elle-même. Pour les relativistes, la déviation du plan d'oscillation du pendule ne prouve rien. Bien plus, quand je vois tomber une pierre, je ne puis savoir si c'est la pierre qui tombe ou le sol qui s'élève ! Sommes-nous à la Sorbonne ou à Bicêtre? M. André Maurois traduit avec esprit les incertitudes einsteiniennes : « Einstein, dit-il, voit tomber un maçon d'un échafaudage. Et le menton dans la main, il se demande si c'est le maçon qui descend ou la maison qui monte. L'illustre physicien n'a pas encore résolu ce problème. »

Il ne le résoudra pas, pour cette raison péremptoire que, sous cette forme humoristique, se dissimule simplement ce qui fait l'essence de la théorie, ce qui constitue la capitale découverte. Le principe de la relativité universelle s'énonce, en effet : « Toutes les lois scientifiques, y compris celles de la gravitation, sont indépendantes du système d'axes auxquels on les rapporte, quel que soit le mouvement de ceux-ci[1]. » Cela signifie, par exemple, que la formule qui fixe la loi d'un mouvement relatif ne change pas selon que l'on rapporte le mouvement à l'un ou à l'autre des mobiles. On n'a pas oublié l'émoi causé par H. Poincaré quand il affirma que les deux hypothèses de la translation de la terre autour du soleil ou du soleil autour de la terre n'étaient pas plus *vraies* l'une que l'autre. Pour être moins universel, le relativisme du savant français était de même nature que celui de son émule étranger.

Et cela devrait nous convaincre, une fois pour toutes, que nous avons affaire à de *purs mathématiciens*. Pour eux, au moins dans leurs discussions scientifiques, rien ne compte que la « forme mathématique » des phénomènes et des lois. Cette forme restant inchangée, ils ne se reconnaissent pas le droit de recourir à d'autres moyens d'investigation.

Pour en revenir aux exemples cités, pourquoi *choisir* entre les deux explications : la pierre qui tombe ou le

1. L. Fabre, *Les Théories d'Einstein*, p. 166.

sol qui monte, dès lors que la *formule du mouvement* reste la même dans les deux cas?

En somme, pour le physicien de nos jours, la science est symbolique et la représentation mathématique sur laquelle il travaille se substitue totalement, à ses yeux, à la réalité qu'elle est censée traduire. De cette réalité, considérée en elle-même, indépendamment de son image mathématique, il n'a cure.

Le mal vient, remarque sagement M. Delaye, de ce que nous ne nous résignons pas facilement à ne voir dans la physique que des calculs coordonnés et des lois mathématiques; nous voulons y trouver une explication du monde sensible[1]. » Nous voulons, ajouterai-je, et c'est notre erreur, y trouver non seulement l'explication des phénomènes en tant que mesurables et appartenant à la catégorie de la quantité, mais en tant qu'êtres considérés dans leur nature intime et leurs causes. C'est demander à la science ce qu'elle n'entend pas, et ne peut vraiment pas nous accorder.

Cette remarque me ramène aux considérations qui ouvrent cette courte étude. Le jour où l'on se fera une idée précise du caractère, de l'objet, des méthodes de la science actuelle, le développement de ses théories les plus hardies ou de ses hypothèses les plus étranges ne troublera nullement les traditionnelles spéculations du métaphysicien. Croyons-en l'excellent et très sûr philosophe qu'est M. Maritain : « La science physico-mathématique de la nature est un pur symbolisme mathématique absolument étranger à la prétention de représenter directement la réalité sensible; et même, — suivant en cela l'exemple de la métagéométrie, — elle manifeste une puissance de généralisation, une fécondité en découvertes, et, si je puis dire, une virulence excitatrice de l'intelligence d'autant plus merveilleuse qu'elle s'affranchit plus parfaitement du souci de calquer les symboles dont elle use sur les natures et les causes réellement données dans le monde et qu'elle re-

1. Emile Delaye, *Le Principe de relativité*. Revue des questions scientifiques, janvier 1921. Cité par J. Maritain, *Théonas*, p. 87, en note.

nonce davantage à toucher au réel autrement que par les points de départ expérimentaux et par la coïncidence des résultats numériques. » D'où cette conclusion qui revient à notre sujet spécial : « N'étant, hors des mathématiques, rien pour la pensée, les théories d'Einstein ne sauraient nous fournir aucune espèce de figure ou d'idée du monde, sinon une manière de mythe destinée exclusivement à secourir l'imagination au terme du discursus mathématique[1]. »

Le témoignagne d'un philosophe paraîtra-t-il suspect? Les vulgarisateurs les plus favorables et les plus autorisés des théories relativistes ont pris la peine et ont eu la loyauté de donner un avertissement pareil : « Il est vain d'emprunter aux théories d'Einstein, écrit M. Lucien Fabre, des armes contre la métaphysique du temps et de l'espace. Il ne s'agit pas des mêmes choses[2]. » Et cet auteur note qu'aucune « préoccupation métaphysique » ne hante l'esprit des relativistes, « mais simplement le désir de réaliser la figuration mathématique des phénomènes[3]. » Pourquoi leur prêter gratuitement d'autres intentions?

*
* *

Il n'y a donc et il ne saurait y avoir aucune répercussion *directe* des hypothèses scientifiques récentes sur les doctrines philosophiques. Je suis, certes, loin de méconnaître l'intérêt que peut offrir aux philosophes telle ou telle conception, disons même telle ou telle découverte d'Einstein. Il n'est pas inutile de savoir que la lumière est « *pesante* », qu'elle subit les atteintes de la force gravidique : Cela peut servir à pénétrer plus sûrement le mystère de sa nature. Mais ces répercussions, *indirectes* et particulières, n'auront jamais pour résultat de bouleverser ou de renouveler la métaphysique, comme les doctrines de la relativité menacent de modifier, de fond en comble, l'antique édifice de la mécanique classique.

1. J. Maritain, *Op. cit.*, p. 99 et suiv.
2. L. Fabre, *Op. cit*, p. 31.
3. Id., *ibid.*, p. 129.

On nous met sous les yeux une nouvelle figure du monde : entendons une nouvelle manière de représenter mathématiquement les phénomènes et leurs liaisons, une nouvelle méthode pour les mesurer. Quant à l'étude de leur être, de leur essence, elle n'est pas objet de science, au sens moderne du mot ; elle constitue le domaine réservé de la philosophie.

Dans ce domaine, le métaphysicien n'a rien à redouter de théories physiques dont la connaissance l'intéressera peut-être, éclaircira, à ses yeux, certaines questions de cosmologie, mais ne modifiera pas les concepts fondamentaux qui l'occupent principalement.

Gardons-nous surtout, comme d'un sacrilège philosophique, de croire à « la fin des idoles métaphysiques ». Le temps et l'espace : des idoles ! Certes non ; mais, si l'on veut, des divinités mystérieuses, toujours dignes d'un culte fervent !

P.-M. Périer.

Chronique d'Écriture Sainte

Nouveau Testament

1. A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, in-8, 964 p., Paris, Nourry, 1920.

2. M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, tome III : *Le livre des Actes*, in-16, 376 p., Paris, Leroux, 1922.

3. R. P. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, in-8, CLXVII-632 p., Paris, Gabalda, 1921.

4. H. Cadbury, *The Style and literary Method of Luke*: I. *The diction of Luke and Acts*, in-8, 72 p.
II. *The treatment of sources in the Gospel*, in-8, 205 p., Cambridge, Harvard University Press, 1919 et 1920.

1. Les recherches de Harnack sur les *Actes des Apôtres*, dont le célèbre professeur de Berlin exposa les résultats, de 1906 à 1911, en trois mémoires successifs, avaient marqué, dans la critique indépendante, un mouvement de réaction en faveur de l'authenticité et même, dans une large mesure, de la valeur historique de ce livre. Les Actes n'étaient plus l'écrit tendancieux dénoncé par Baur et l'Ecole de Tubingue, où l'histoire était délibérément arrangée en vue de masquer les dissensions qui auraient divisé en deux partis opposés l'Eglise chrétienne à ses débuts. Ce n'était pas non plus une mosaïque complexe de documents variés, combinés plus ou moins adroitement par un rédacteur tardif, et parmi lesquels le journal de voyage de saint Luc n'aurait été qu'un des plus importants, comme l'ont supposé tant de critiques qui se sont employés avec une patiente application à faire l'analyse littéraire du livre et à en démêler les sources jusque dans le détail. Conformément aux données générales de la tradition ecclésiastique, les travaux de Harnack tendaient à démontrer que les Actes et le troisième évangile sont l'un et l'autre l'œuvre de Luc, compagnon de l'apôtre Paul, car on retrouve son vocabulaire et son style d'un bout à l'autre des deux

ouvrages; qu'ils ont été rédigés non point à la fin du premier siècle, mais antérieurement à l'an 70; et qu'enfin, malgré des parties faibles et des éléments légendaires, leur contenu s'accorde assez bien dans l'ensemble avec le souci d'exactitude historique manifesté par l'auteur dans le prologue de son évangile.

C'est sous un jour fort différent que nous apparaissent les Actes dans le commentaire de M. Loisy, véritable réquisitoire contre le rédacteur définitif du livre qui aurait délibérément falsifié l'histoire apostolique — et aussi l'histoire évangélique — telle qu'elle avait été présentée par saint Luc dans le double ouvrage qu'il avait écrit pour Théophile.

Le point de départ de la théorie de M. Loisy sur la rédaction des Actes se trouve dans les remarques faites par le philologue allemand Norden[1] sur le caractère composite du prologue actuel du livre: ce prologue ne se développe pas en une période parfaitement équilibrée, comme celui du troisième évangile, mais semble avoir été mutilé dans sa seconde partie qui, au lieu de donner, ainsi que l'on s'y attendrait, après le résumé de l'Evangile, un aperçu de l'histoire racontée dans le nouvel ouvrage de Luc, laisse en suspens la période commencée et introduit laborieusement le récit des apparitions du Christ après sa résurrection. Cela suppose — et l'hypothèse, pour M. Loisy, est une quasi-certitude — que le prologue des Actes a été remanié par un interpolateur sans scrupules, qui en a rompu l'équilibre par la suppression de la seconde partie et l'introduction d'éléments étrangers à l'œuvre primitive de saint Luc. Dès lors, au lieu de rechercher les sources hypothétiques qu'un rédacteur aurait combinées avec le journal de voyage d'un compagnon de saint Paul pour former le livre actuel des Actes, ne valait-il pas mieux supposer que celui-ci, dans son texte canonique, pourrait-être une édition remaniée de l'œuvre authentique de Luc, interpolée dans son ensemble à la façon du prologue, et d'essayer de dégager l'ouvrage primitif des retouches et des surcharges qui l'ont défiguré? L'étude minutieuse que M. Loisy a entreprise du livre des Actes, guidé par cette idée directrice, lui a permis, pense-t-il, de mettre en évidence presque à chaque page le travail du faussaire: « Les procédés

1. Dans son ouvrage *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlin, 1913), consacré principalement à la critique du discours de saint Paul à l'Aéopage.

du rédacteur, dit-il, se sont découverts à nous de plus en plus clairement à mesure que nous avancions, ses surcharges étant toujours maladroites, ses dédoublements naïvement à découvert, toutes ses fictions dominées par des préoccupations identiques, le souci de montrer l'Eglise instituée dès le commencement sous la direction du collège apostolique en établissement de salut pour les croyants de bonne volonté, et l'intention de faire voir dans le christianisme la seule forme autorisée du judaïsme, celle qui réalisait l'espérance juive..., la morale qui ressortait finalement du livre étant que l'autorité romaine, au lieu de persécuter les chrétiens et de tolérer les juifs, devrait au moins, si elle ne persécutait pas les juifs, tolérer les chrétiens. »

Ces lignes, où M. Loisy a résumé lui-même pour les auditeurs de son cours au Collège de France (leçon d'ouverture pour l'année scolaire 1921-1922[1]) ses recherches sur les Actes, indiquent nettement l'esprit tendancieux qui, d'après lui, aurait inspiré le peu scrupuleux rédacteur des Actes dans son remaniement systématique de l'œuvre primitive de saint Luc. Apologiste écrivant avec les préoccupations politiques des apologistes du second siècle, dans l'intention de plaider la cause chrétienne devant l'opinion publique et le pouvoir romain, il arrange l'histoire de façon à prêter dans le passé, aux autorités constituées, l'attitude qu'il aurait souhaité leur voir prendre dans le présent à l'égard des chrétiens : il attribue presque uniquement aux juifs la responsabilité de la mort de Jésus et des persécutions dirigées contre les apôtres, et présente les magistrats romains comme favorables en somme, quoiqu'à des degrés divers, à la cause chrétienne ; il se tait sur la mort des apôtres et la persécution de Néron, et il termine brusquement son livre au moment où il a conduit Paul prisonnier à Rome, parce qu'il veut autant que possible dissimuler à ses lecteurs l'issue du procès, qui n'avait été autre que la condamnation et l'exécution de l'Apôtre par les autorités impériales. Comme il voudrait faire bénéficier le christianisme de la tolérance officielle accordée au judaïsme dans l'empire romain, il est amené à présenter sous un jour peu conforme aux réalités de l'histoire les rapports entre les deux religions. Il faut, pour les nécessités de sa thèse juridique, que le christianisme apparaisse non comme une

1. Reproduite dans la *Revue d'histoire et littérature religieuses*, janvier 1922.

secte nouvelle, en contradiction avec les lois, mais comme la forme parfaite du judaïsme, rejetée sans doute et combattue par la majorité des juifs de race, mais pour cette unique raison qu'il faisait part aux païens du salut apporté par Jésus et repoussé par le judaïsme officiel. De là, le soin que prend le rédacteur des Actes de se tenir le plus près possible des doctrines juives et des formules de l'Ancien Testament dans les discours, composés par lui de toutes pièces, qu'il met dans la bouche des Apôtres et d'y insister sur l'accomplissement parfait dans la personne de Jésus des anciennes prophéties ; de là son effort pour judaïser Paul et tout l'helléno-christianisme, pour faire du fougueux adversaire des judaïsants que fut l'auteur de l'épître aux Galates un pèlerin assidu de Jérusalem, un prédicateur de la pure doctrine des pharisiens sur la résurrection de Jésus-Messie ; de là, par contre, le rôle d'initiateur de la prédication aux païens qu'il prête à l'apôtre Pierre, alors que ce furent sans doute Barnabé et les disciples établis à Antioche qui étendirent les premiers hors des cercles juifs l'apostolat chrétien. Cette transformation de l'apôtre judaïsant que fut Pierre dans la réalité en initiateur de l'évangélisation universelle, le relief attribué à sa figure qui prime celle de Paul s'explique aussi par les tendances du rédacteur des Actes qui présente les deux apôtres dans le plan où les concevait la tradition romaine. « Son apologie est équilibrée de telle sorte qu'elle représente la fondation du christianisme dans l'histoire des deux apôtres fondateurs de la communauté romaine, réservant à Pierre, comme il convenait pour l'équilibre de la démonstration et de la tradition, la première place et le premier rôle, remplissant à cet effet de fictions la première partie des Actes, ménageant ainsi l'identification de la tradition chrétienne et apostolique à la tradition romaine, et posant en même temps les bases d'une primauté qui s'affirmera de plus en plus dans l'histoire du christianisme. »

Ces préoccupations diverses n'ont pu se trouver réunies, d'après M. Loisy, que chez un écrivain appartenant à la communauté chrétienne de Rome au début du IIe siècle. On peut même soupçonner le rédacteur des Actes d'avoir fait partie du personnel dirigeant de cette Eglise, comme l'auteur de l'épître de Clément, dont l'esprit et les tendances se trouvent être précisément ceux qui se remarquent dans le texte actuel des Actes. On s'expliquerait mieux ainsi comment l'œuvre originale de Luc a disparu

sans laisser de traces : « le livre authentique aura été systématiquement remplacé par le livre frelaté. »

Restait à caractériser ce que devait être cette œuvre de saint Luc, d'après les débris que la critique permet d'en retrouver sous les remaniements que lui a fait subir le rédacteur. Les deux livres de Luc constituaient, nous dit M. Loisy, « une histoire qui était vraiment unique en son genre, une légende religieuse qui était vraie et sincère autant que peuvent l'être une histoire humaine et une légende religieuse. » Luc qui écrivit sa relation des origines du christianisme probablement à Rome, vers l'an 80, était « un honnête homme et un écrivain de mérite ». Il composa son ouvrage en historien sérieux, ayant souci de l'information directe : pour une partie notable de l'histoire apostolique, il put utiliser ses souvenirs personnels ; d'autre part, il avait connu et interrogé des témoins de l'histoire évangélique et des agents de l'histoire apostolique. « Bien que ses témoins aient été des enthousiastes et qu'il n'ait pas été un critique de sa propre foi, son amour du vrai, la droiture de son jugement, un certain sens du réel l'avaient mis à même de construire une œuvre dont la solidité, la sincérité, l'impartialité se trouvent attestées par le soin même qu'on a pris de nous en dérober les meilleures parties : on ne regrettera jamais trop que son œuvre ne nous ait pas été conservée dans son intégrité. » On peut cependant, estime M. Loisy, la reconstituer suffisamment pour retrouver l'enchaînement des faits ainsi que la physionomie que leur avait donnée Luc, et compléter ainsi par le témoignage du compagnon de Paul, moins passionné, plus modéré que son Maître, ce que l'Apôtre en ses épîtres nous fait connaître des origines du christianisme. Nous savons ainsi que « selon Paul et Luc, sainement et critiquement compris, interprétés et complétés l'un par l'autre, Jésus venait de passer sur la terre, sa mort, suivie de résurrection, ayant été le commencement du christianisme ; que Pierre avait, pour ainsi dire, inauguré la foi, puis la profession publique de la foi à la résurrection de Jésus, devenu Christ auprès de Dieu ; que cette foi, recueillie par quelques juifs hellénistes, ne tarda pas, leur chef Etienne ayant été martyrisé, à se propager par eux dans les pays voisins de Palestine, notamment à Antioche, où la propagande atteignit directement les païens, et où ceux-ci furent agrégés à la communauté du Christ sans qu'on leur imposât les observances de la Loi juive ; que Paul, converti à

Damas après s'être élevé contre les premiers croyants, était entré dans l'œuvre ainsi lancée, s'était associé à Barnabé, le principal apôtre d'Antioche, était venu avec lui à Jérusalem pour faire agréer aux anciens Apôtres ce qu'on avait fait pour les Gentils ; puis que, Paul s'étant brouillé à Antioche avec Pierre, Barnabé et tous les autres prédicateurs de la nouvelle foi, s'était jeté à corps perdu dans l'œuvre évangélique, passant en Galatie, en Macédoine, à Ephèse, se rendant encore une fois à Jérusalem pour se concilier la communauté-mère avant de se transporter à Rome, et n'allant à Rome que captif, ayant fait appel à César, après avoir été arrêté dans le temple et poursuivi par le sanhédrin dans un long procès devant le procurateur. »

Ce résumé, donné par M. Loisy lui-même[1], de l'histoire apostolique, telle qu'elle se dégage des seuls documents valable selon lui : le second livre de Luc, hypothétiquement reconstitué, et les épîtres de Paul, convenablement interprétées, ne donnerait qu'une idée insuffisante de la distance qui sépare cette histoire des origines chrétiennes tenue pour à peu près authentique, de l'histoire officielle qui s'est imposée à la tradition ecclésiastique sur la foi du rédacteur définitif des Actes. On ne peut manquer, sans doute, de noter que des faits importants de l'histoire traditionnelle, tels que la Pentecôte, sont rejetés dans le domaine des fictions créées par le rédacteur, ou que la suppression de l'épisode du centurion Cornélius enlève à saint Pierre, pour le reporter à Barnabé et à ses compagnons d'Antioche, l'honneur d'avoir agrégé les premiers païens à la communauté chrétienne. Mais tout de même, les grandes lignes ne paraissent pas altérées, les traits essentiels semblent conservés. Il faut suivre dans le détail le commentaire que M. Loisy donne des Actes pour voir s'accuser les différences multiples et profondes entre les données qui sont entrées dans la tradition de l'Eglise sur la foi du falsificateur supposé de Luc et le récit beaucoup plus simple et naturel, beaucoup moins rempli d'événements merveilleux, que le professeur au Collège de France croit pouvoir attribuer au compagnon de saint Paul. Et si, avec cela, on tient compte des embellissements légendaires que contenait déjà forcément l'œuvre de Luc, on sera amené à conclure du nouveau travail de M. Loisy que l'histoire traditionnelle de l'âge apostolique n'est pas moins éloignée de la réalité des faits que le récit évangélique de la vie du Christ ne

1. *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1922, p. 80-81.

l'est de l'histoire réelle de Jésus, telle qu'elle est reconstituée dans les commentaires du même auteur sur les Evangiles.

Quel jugement faut-il donc porter sur cette théorie nouvelle de la composition des Actes des Apôtres et de leur valeur historique, qui bouleverse si profondément les données traditionnelles sur les origines du christianisme? Est-il besoin de dire qu'un catholique ne peut lire, sans être péniblement froissé presqu'à chaque page, un ouvrage où le rédacteur d'un livre, tenu par l'Eglise pour inspiré, est sans cesse inculpé de falsification consciente et de malhonnêteté littéraire, où l'exégète semble bien plutôt un accusateur prévenu et passionné, qui emploie toute sa pénétration, toute sa puissance d'investigation à découvrir sans cesse de nouvelles charges contre l'écrivain sur lequel s'exerce sa critique, malveillante de parti pris? Mais il importe de se placer à un point de vue différent et de se demander ce que devra penser de la théorie de M. Loisy un critique qui, n'étant pas croyant ou faisant abstraction de sa croyance, ne considérerait les Actes des Apôtres que comme un livre ordinaire, auquel on doit appliquer sans restriction les règles générales de la critique historique. A vrai dire, pour établir solidement un jugement, il faudrait suivre M. Loisy pas à pas tout le long de son commentaire, puisque la valeur de l'hypothèse qui sert de base à la théorie ne peut être démontrée que par le succès de son application à l'ensemble et à tous les détails du livre. A défaut de cette contre-enquête impossible ici, on devra se contenter de quelques observations plus générales.

Et d'abord que penser des observations de Norden sur le prologue des Actes, qui semblent avoir été le trait de lumière grâce auquel le véritable mode de composition du livre s'est révélé à M. Loisy avec une quasi-évidence? Il est sûr que le début des Actes ne fait pas un pendant exact, comme on pourrait s'y attendre, à la préface du troisième évangile, et paraît un peu embarrassé. Cette phrase initiale n'est point telle cependant qu'elle n'ait pu être rédigée ainsi par saint Luc, puisque tant de critiques ont pu analyser le début des Actes sans que l'idée d'un remaniement du texte primitif se soit imposée à eux. Et d'ailleurs on a quelque peine à voir pourquoi le rédacteur supposé aurait ainsi amputé la phrase par laquelle s'ouvrait l'œuvre originale de saint Luc. Norden en

reconstitue ainsi le texte primitif : « J'ai consacré mon premier livre, ô Théophile, à tout ce que Jésus a fait et enseigné jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel ; maintenant, je vais essayer d'écrire les événements qui ont suivi, ceux dont j'ai été témoin moi-même, et ceux que j'ai connus par des hommes dignes de foi, jusqu'au séjour de Paul à Rome. » M. Loisy a bien vu que le rédacteur qu'on suppose avoir remanié l'ouvrage de saint Luc n'aurait eu aucune raison de modifier un tel début ; il estime donc que Luc avait résumé d'une façon beaucoup plus précise dans cette sorte de petite préface le contenu de son livre, et que, ce résumé ne correspondant plus suffisamment à l'œuvre profondément modifiée par le rédacteur, celui-ci avait dû le supprimer. Mais, d'autre part, on ne voit pas bien ce qui, dans l'esquisse forcément très brève que Luc aurait donnée de son œuvre, aurait pu embarrasser l'auteur du remaniement. M. Loisy pense que Luc devait, dans l'indication du cadre de son livre, mentionner le martyre de saint Paul qui en formait, pense-t-il, la conclusion, martyre que le rédacteur, en raison des préoccupations politiques signalées plus haut, tenait à laisser dans l'ombre : c'est la principale raison qu'il allègue de la mutilation du prologue primitif. Mais ce souci, qu'il attribue au rédacteur des Actes, de vouloir dissimuler les actes d'hostilité des autorités romaines contre le christianisme et, en particulier, le martyre des apôtres Pierre et Paul, paraît bien invraisemblable chez un chrétien écrivant à Rome au début du IIe siècle, dans un milieu où les premières persécutions avaient laissé de sanglants souvenirs. D'après M. Loisy, il aurait été un contemporain de Clément de Rome, et les Actes refléteraient tout à fait le même esprit que l'épître de Clément aux Corinthiens. Or, Clément est si loin de vouloir dissimuler les persécutions exercées contre les chrétiens, qu'il parle avec fierté des martyrs, et en particulier de ceux « qui étaient les colonnes les plus élevées et les plus justes », les apôtres Pierre et Paul, à qui le témoignage rendu par eux à leur foi a valu une gloire éclatante[1]. Ce rapprochement avec l'épître de Clément, suggéré par M. Loisy lui-même, rend difficile à admettre la raison qu'il suppose du prétendu remaniement du début des Actes. Et, ce qui est plus important encore, il ruine également les hypothèses de M. Loisy sur la conclusion du

1. Epitre de Clément aux Corinthiens, v. Edition Hemmer, p. 15.

livre : si l'on estime peu vraisemblables chez le rédacteur présumé des Actes les préoccupations que lui prête le critique, on admettra difficilement qu'il ait supprimé le récit de la mort de saint Paul par lequel se serait terminé le livre primitif, et arrêté sa narration à la captivité de l'Apôtre à Rome, à seule fin de ne pas attirer l'attention de ses lecteurs sur le martyre qui en aurait été l'issue. Et, comme M. Loisy n'allègue d'autres raisons valables pour prétendre que saint Paul aurait été condamné et exécuté à la fin du procès romain provoqué par son appel à César, sinon la brusque conclusion des Actes, il est beaucoup plus naturel de penser que, ainsi que le suppose la tradition, la vie de l'Apôtre s'est prolongée quelques années encore, et que, si les Actes ne disent rien de son martyre, c'est qu'ils ont été rédigés avant la mort de saint Paul. On sait, d'ailleurs, que cette thèse, jugée par beaucoup de critiques ultra-conservatrice, a fini, malgré certaines difficultés qu'elle soulève, par rallier Harnack qui, dans ses derniers ouvrages, l'a solidement défendue, et elle reste, en somme, l'explication la plus plausible de la façon un peu brusque dont se terminent les Actes.

Il faudrait, maintenant, examiner les indices sur lesquels s'appuie M. Loisy pour affirmer que le livre actuel des Actes est le résultat d'un remaniement profond et systématique de l'œuvre de saint Luc et pour y discerner les surcharges, interpolations et altérations de toute sorte. Il y a d'abord les indices d'ordre littéraire (incohérence plus ou moins accusée, défaut d'enchaînement dans la suite d'un récit, menues contradictions, sutures mal dissimulées, répétitions) par lesquelles se révèlent des retouches, des additions ou des suppressions. Les observations de ce genre que fait M. Loisy sont loin d'être toutes également fondées ; il n'est pas douteux, néanmoins, que le texte des Actes n'est pas d'une homogénéité parfaite, et qu'il n'a pas dû être écrit d'une seule venue. Reste à savoir si l'emploi par saint Luc lui-même de sources orales ou écrites n'expliquerait pas suffisamment la plupart des particularités littéraires relevées par la critique, sans qu'on soit obligé de recourir à l'hypothèse d'un remaniement ultérieur. Aucune théorie sur les sources des Actes n'est parvenue jusqu'ici à s'imposer : il est peu probable que celle de M. Loisy rallie tous les suffrages, même parmi les purs critiques. Ceux qui, avec Harnack, admettent que le livre tout entier, sous sa forme actuelle,

a été écrit par saint Luc, ne voient généralement pas de raison pour supposer l'emploi de sources dans la seconde partie des Actes, où le compagnon de saint Paul a été témoin oculaire d'une grande partie des faits qu'il raconte. Ne pourrait-on admettre, à défaut de l'utilisation de sources proprement dites, que Luc, en rédigeant cette partie des Actes, avait pris pour base son journal de voyage, mais, en le reproduisant, le complétait d'après ses souvenirs personnels ou ceux d'autres témoins? Cela suffirait, semble-t-il, à expliquer que les passages où le narrateur parle à la première personne du pluriel soient parfois coupés par des morceaux d'un caractère différent, sans qu'on soit obligé de considérer ces morceaux comme des interpolations dues à une autre main que celle de l'auteur original[1].

C'est, d'ailleurs, la critique historique plus encore que la critique littéraire qui fournit à M. Loisy le critérium d'après lequel il distingue dans le texte actuel des Actes ce qui subsiste de l'œuvre primitive de saint Luc, et ce qui doit être attribué au travail du rédacteur. De celui-ci viennent d'abord à peu près tous les récits de miracles, tout ce qui suppose une intervention surnaturelle, et spécialement des épisodes comme celui de l'eunuque éthio-

1. Je prends un exemple au ch. XXVII, qui raconte le naufrage sur la côte de Malte du bateau sur lequel Paul prisonnier avait pris place pour se rendre à Rome. M. Loisy pense que le journal de voyage de Luc a été modifié ici par trois interpolations dues au rédacteur, qui aura voulu faire valoir le rôle de Paul dans cette traversée. v. 9-11, il fait intervenir l'Apôtre qui conseille de ne pas partir, la navigation devant être dommageable au bateau et aux passagers; v. 21-27, nouveau discours de Paul en pleine tempête, pour réconforter l'équipage en lui annonçant d'après une révélation reçue en songe que le bateau sera perdu, mais que les vies humaines seront sauvées; enfin v. 33-36, Paul prêche de nouveau la confiance et engage ses compagnons de péril à prendre de la nourriture. Une des principales raisons pour lesquelles M. Loisy suspecte une interpolation en ces passages, c'est évidemment la clairvoyance surnaturelle et le rôle prophétique prêtés à Paul, où le critique voit une pieuse fiction d'hagiographe plutôt qu'une réalité d'histoire. Mais en même temps que cette cette raison, qui ne saurait avoir de valeur décisive pour un croyant, il fait valoir certains indices de remaniement qu'un examen minutieux du texte grec fait découvrir (défauts de liaison et raccords imparfaits, que ne laissent pas soupçonner d'ailleurs les traductions ordinaires qui ne visent pas à une littéralité exacte). A supposer qu'il faille attacher à ces indices la signification que leur attribue M. Loisy, on ne voit pas pourquoi ce ne serait pas Luc lui-même qui, relevant ses notes de voyage où, se bornant à l'essentiel, il n'avait pas reproduit sans doute les paroles de Paul, les aurait complétées, d'après ses souvenirs, par la mention des interventions de l'Apôtre, qu'il ne pouvait manquer de signaler dans un récit qu'il n'écrivait pas en simple chroniqueur, mais avec un but d'édification et d'apologie.

pien, « d'un merveilleux naïf et extravagant ». Il n'y a guère que le miracle du paralytique guéri par saint Pierre que M. Loisy consente à attribuer à Luc, non encore sans quelque hésitation. A l'entendre d'ailleurs, le préjugé rationaliste n'est pour rien dans cette attribution des épisodes miraculeux des Actes à un écrivain à qui les pieuses inventions ne coûtent rien. Le rationalisme, selon M. Loisy, consiste uniquement dans la préoccupation d'expliquer les récits de miracles par des incidents naturels mal interprétés et grossis, préoccupation qu'on s'étonne, dit-il, de trouver encore chez Renan qui « pourtant n'ignorait pas que, dans les légendes hagiographiques, les miracles sont la chose du monde qui s'emprunte et, par conséquent, s'invente le plus facilement... » Il n'en reste pas moins que la disposition à rejeter hors de l'histoire tout fait miraculeux — qu'on l'appelle ou non rationaliste — n'est pas sans influer sur la critique de M. Loisy. Bien que celui-ci, lorsqu'il attribue un récit miraculeux à l'imagination du rédacteur, s'efforce toujours d'appuyer sa conclusion sur des motifs autres que le caractère surnaturel du fait, il est au moins plusieurs cas où ces motifs de suspicion n'apparaissent guère fondés. A ne considérer que la structure littéraire des chapitres des Actes où ils sont enchâssés, on ne voit pas, par exemple, pourquoi des récits comme la résurrection d'Eutychus (xx. 7-12) au début duquel se lit le *nous* caractéristique du journal de voyage, ou le miracle de Paul impunément mordu par la vipère (xxviii, 3-6), ainsi que les guérisons opérées à Malte par l'Apôtre (xxviii, 8-10), sont exclus de l'œuvre primitive de saint Luc, ou tout au moins déclarés suspects.

Plus souvent que le caractère merveilleux d'un fait, ce qui, au dire de M. Loisy, trahit la main du rédacteur, ce sont les invraisemblances et les contradictions avec des données historiques certaines qu'on y découvre presqu'à chaque page. Mais le critique le moins porté à juger avec bienveillance les récits des Actes ne pourra manquer de trouver qu'ici encore M. Loisy exagère et pousse les choses au noir. Oui, certes, l'interprétation des données historiques contenues dans les Actes présente parfois des difficultés, et surtout la comparaison de certains passages avec le témoignage de saint Paul soulève des problèmes délicats qui ont exercé depuis longtemps et exerceront sans doute encore la sagacité des exégètes catholiques.

Mais, le plus souvent, ce n'est pas avec des faits solidement établis par ailleurs que le récit des Actes est en opposition, c'est seulement avec une conception de l'histoire du christianisme primitif propre à M. Loisy et très discutable. Celui-ci contrôle les résultats de la critique littéraire par ceux de la critique historique, et réciproquement : légitime dans son principe, cette méthode est d'une application délicate, et risque aisément de conduire à un cercle vicieux ou tout au moins d'ouvrir la porte à l'arbitraire. Je ne crois pas que, même au point de vue strictement scientifique, l'emploi qu'en fait M. Loisy dans son exégèse des Actes paraisse irréprochable, et que les coupes sombres qu'il fait dans l'histoire traditionnelle puissent être justifiées par des arguments historiques vraiment sérieux. Souvent une exégèse un peu plus large, un peu plus souple, et qui ne prendrait pas plaisir à accentuer les oppositions de textes ou les invraisemblances supposées, suffirait à résoudre des difficultés que le commentaire de M. Loisy tranche brutalement par l'attribution au rédacteur de tout ce qui paraît gênant ou moins vraisemblable[1]. Ajoutons qu'on pourrait aisément dresser sur ce point la contrepartie du réquisitoire de M. Loisy, et que, en faisant simplement ressortir, à la suite de critiques comme Harnack et Ramsay, toutes les marques d'information historique précise et solide qu'on peut relever même en des passages attribués au rédacteur par le professeur du Collège de France, on aurait une impression bien différente de celle que donne une exégèse unilatérale et systématiquement malveillante[2].

Les discours mêmes que les Actes mettent dans la bou-

1. Un critique protestant, de tendance très libérale, a bien souligné ce qu'a d'arbitraire et de subjectif le départ tenté entre ce qui viendrait du rédacteur et ce qui appartiendrait à l'œuvre de saint Luc. « Les Actes primitifs, tels que M. Loisy les conçoit, pourraient bien n'être qu'une création de son imagination réalisée en dépouillant l'œuvre actuelle de tous ses défauts. A force d'imaginer ce que devraient avoir été les Actes pour répondre à ce que les historiens voudraient trouver en eux, M. Loisy finit par prendre son rêve pour une réalité. Par endroits il lui arrive de parler de l'œuvre primitive de Luc, non comme d'une conjecture, mais comme d'une œuvre réelle et connue par rapport à laquelle on jugerait les Actes actuels. Cette idéalisation de l'œuvre imaginée amène parfois Loisy à être trop sévère pour l'œuvre réelle. » (*La critique actuelle des Actes et le commentaire d'Alfred Loisy*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 1921, p. 458.)

2. On trouvera les éléments de cette démonstration dans les principaux ouvrages catholiques, ou même simplement écrits par des protestants croyants, sur les Actes des Apôtres, en particulier dans l'*Histoire des livres du Nouveau Testament* de M. Jacquier, t. III,

che de Pierre, de Paul et d'Etienne peuvent être solidement défendus contre la critique de M. Loisy qui est, on le pense bien, absolument défavorable à leur authenticité et à leur valeur historique. Tous ces discours ne seraient, selon celui-ci, que des morceaux de théologie ou d'apologétique chrétienne en forme oratoire, fabriqués de toutes pièces par le rédacteur des Actes, qui les aurait systématiquement construits en vue de présenter la foi nouvelle sous les couleurs de l'Ancien Testament et du judaïsme apocalyptique : de là leur ton biblique, la couleur juive de leur messianisme, et le prétendu archaïsme de leur christologie, qui n'est en réalité qu'un effort délibéré du rédacteur pour se tenir aussi près que possible des doctrines juives et de l'ancien Testament[1]. A cette thèse radicale on peut opposer d'abord une observation préjudicielle que fait Harnack : il est peu vraisemblable que Luc, dans son ouvrage authentique, n'ait raconté que des faits, et n'ait pas reproduit quelques discours apostoliques, car, voulant faire des Actes le pendant de l'évangile où il avait raconté « ce que Jésus avait fait et enseigné », il devait faire connaître non seulement les œuvres, mais aussi les enseignements des Apôtres. Il n'est donc pas probable que tous les discours actuellement contenus dans les Actes aient été introduits par le rédacteur. De plus, quoi que prétende M. Loisy, leur couleur juive, les araméismes qu'on y peut constater (surtout dans le discours de saint Etienne) et le caractère archaïque de leur théologie ne permettent pas de les considérer comme des morceaux artificiels composés de toutes pièces au début

et le dernier chapitre du livre de M. Pirot : *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique.*

1. Au sujet du caractère archaïque de la christologie des Actes, M. Goguel oppose à l'explication qu'en donne M. Loisy des observations qu'un catholique ne peut faire siennes sans réserves, mais qui valent au moins comme argument *ad hominem*. Il est inadmissible, dit-il, que le rédacteur des Actes ait volontairement éliminé de la doctrine christologique qu'il prêtait aux apôtres les éléments qui supposent une théologie plus avancée. « Ceci supposerait que l'auteur s'est rendu compte des conditions dans lesquelles s'était formée la christologie primitive et ce qui pouvait distinguer celle que l'on professait au début du deuxième siècle de celle qui avait pu être admise dans la première communauté de Jérusalem. C'est là une hypothèse entièrement inadmissible ; il est certain qu'au deuxième siècle chacun était persuadé que la christologie qui était la sienne avait toujours été professée par l'Eglise, et que c'était celle que Jésus lui-même avait expressément enseignée. Il aurait fallu que l'auteur du remaniement des Actes ait eu la mentalité d'un critique moderne pour avoir pu faire le travail que suppose la théorie de M. Loisy. » (*La critique actuelle des Actes et le Commentaire d'Alfred*

du IIe siècle, et garantissent dans une certaine mesure, même pour qui se place au seul point de vue critique, leur authenticité substantielle : en ce qui concerne les discours de Pierre et d'Etienne, l'auteur des Actes doit avoir utilisé presque sûrement des sources araméennes, dont l'influence apparaît nettement dans la langue et le style de ces morceaux[1]. Il va sans dire que les documents dont s'est servi l'auteur des Actes, ni cet écrivain lui-même, n'ont prétendu reproduire avec une exactitude littérale les discours apostoliques. Mais, même en faisant abstraction de l'inspiration et en se plaçant sur le terrain de la pure critique, même en faisant très large la part du rédacteur dans leur composition, on ne doit pas traiter ces discours comme de pures fictions littéraires sans valeur pour l'historien, et il faut au moins admettre, avec le critique très peu conservateur qu'est M. Goguel, qu'on y peut reconnaître des conceptions plus anciennes que l'époque de la rédaction des Actes.

2. Le travail de M. Goguel auquel j'emprunte ce jugement est le premier volume d'une série d'études, dont l'ensemble formera une introduction complète au Nouveau Testament, écrite d'un point de vue purement historique — bien que l'auteur soit professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris — et dans un esprit passablement radical. M. Goguel déclare, d'ailleurs, qu'il a beaucoup moins recherché l'originalité que la clarté. Cette dernière qualité est, de fait, un des principaux mérites de son travail sur les Actes. Tous les problèmes que pose ce livre y sont exposés dans l'état où les ont amenés actuellement les recherches critiques, avec une lucidité qu'il faut reconnaître, quelques réserves qu'on doive faire, d'autre part, sur les solutions qu'adopte M. Goguel.

On a vu, par les citations que j'en ai faites dans les pages précédentes, que M. Goguel est un peu moins radical que M. Loisy en matière de critique littéraire. Il rejette l'hypothèse de la falsification de l'œuvre primitive de saint Luc, par un rédacteur peu scrupuleux, et préfère supposer, avec la majorité des critiques qui ont recherché les sources des Actes, que le rédacteur de ce livre, l' « auteur à Théophile », a utilisé le journal de voyage de Luc, avec d'autres données en le retouchant et en l'abrégeant

Loisy, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1921, p. 458.)

1. On peut remarquer d'ailleurs que la philologie tient une place assez restreinte dans le commentaire de M. Loisy, où dominent les considérations de critique historique et de critique littéraire.

parfois de façon malencontreuse, pour le combiner à des traditions de moindre valeur. Mais, pour expliquer le caractère anormal du prologue actuel des Actes, M. Goguel admettrait volontiers qu'un interpolateur maladroit serait venu ensuite qui aurait mutilé le prologue pour pouvoir introduire le récit de l'Ascension ; on serait tenté d'attribuer à la même main quelques autres récits, dans la première partie du livre, dont la valeur historique paraît plus contestable et qui présentent le caractère de développements légendaires (par exemple, le récit de la Pentecôte et l'épisode du centurion Cornélius). Dans l'analyse critique qui constitue près de la moitié du livre, M. Goguel a essayé de préciser cette théorie générale, de démêler les différentes sources auxquelles a puisé l'auteur et de dégager ainsi la valeur historique des éléments divers du récit, primitifs ou secondaires, mais il ne propose ses conclusions qu'avec une prudence extrême, qui contraste avec l'assurance de M. Loisy. Plutôt qu'à des sources écrites, dans la première partie des Actes, il pense à des cycles de traditions orales, amalgamées, surchargées et altérées. De telles hypothèses ne sont pas toutes nécessairement incompatibles avec le point de vue catholique. Mais trop souvent, elles sont appuyées sur des considérations d'ordre historique, qui s'inspirent d'un évolutionnisme religieux aussi radical que celui de M. Loisy.

Au sujet de la terminaison brusque des Actes, M. Goguel se sépare tout à fait du professeur au Collège de France. La plupart des explications proposées par d'autres critiques lui semblent non moins inadmissibles et, pour son compte, l'hypothèse la moins invraisemblable lui paraît être celle qui attribue l'arrêt brusque du récit après les deux ans de captivité de saint Paul à Rome, à l'intention qu'avait l'auteur du troisième évangile et des Actes de consacrer un troisième livre à la relation du procès romain et de la défense que Paul y avait présentée de l'Evangile, projet que, pour une raison ou pour une autre, il ne réalisa jamais. La date de composition lui paraît devoir être fixée entre 80 et 90, avant que la collection des épîtres de saint Paul, que l'auteur des Actes ne semble pas avoir utilisée, se fût beaucoup répandue[1].

(*A suivre*). L. VENARD.

1. M. Goguel n'admet pas la dépendance des Actes par rapport à l'historien juif Josèphe (dépendance affirmée au contraire par M. Loisy), et par suite il n'est pas obligé d'en reporter la rédaction aux toutes dernières années du premier siècle.

Informations

Les œuvres postscolaires laïques en 1920-1921

Le rapport sur les œuvres complémentaires de l'école publique en 1920-1921, adressé au ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, par M. Maurice Roger, inspecteur général de l'Instruction publique, a été publié par le *Journal officiel* (Annexes) du 25 juin dernier. La *Documentation catholique*, dans ses livraisons des 19-26 août et 2-9 septembre, en reproduit les passages essentiels et cite une partie des faits nombreux dont M. Roger illustre chacun des chapitres de son rapport.

Trois parties : Œuvres d'enseignement, Œuvres sociales, Nécessité d'une réforme.

Nous avons, écrit M. Roger, au cours de ce rapport, et presque pour chaque rubrique, noté un progrès sur l'exercice précédent. Le nombre des cours est en forte augmentation, et aussi leur durée. Les programmes semblent mieux établis; l'enseignement complémentaire professionnel s'organise, des cours postscolaires agricoles fonctionnent. D'autre part, la mutualité est en reprise et les associations d'anciens élèves se reconstituent. Il n'est pas jusqu'aux Bibliothèques dont on ne signale l'activité plus grande. Une fois de plus, les résultats permettent de rendre hommage au dévouement et, souvent, à l'ingéniosité du personnel.

Cet acte de justice accompli, nous devons reconnaître que les deux tiers de la nation, au moins, continuent à échapper à tout complément d'éducation et que ce qu'on est convenu d'appeler enseignement postscolaire procure le plus fréquemment, à ceux qui le reçoivent, une somme de connaissances extrêmement légères...

Le plus clair bénéfice des œuvres d'adultes est d'apprendre à lire à un certain nombre d'illettrés, de préparer des retardés au certificat d'études, de garantir quelques milliers d'enfants contre le risque d'arriver à la caserne à peu près analphabètes.

C'est trop peu, estime le rapporteur. Il faudrait « assurer un minimum de culture générale à la masse, qui en est aujourd'hui presque totalement privée ». Mais, dit-il, « en dehors de quelques individualités, de quelques groupements, l'idée que la culture générale est nécessaire pour le peuple se heurte à l'indifférence, et parfois à une secrète hostilité ». M. Roger regrette que le Sénat ait repoussé le projet de loi sur la prolongation de l'obligation

scolaire jusqu'à 14 ans. Il semble bien souhaiter que « l'école unique » soit établie et aussi que l'obligation de l'enseignement postscolaire soit étendue jusqu'à 18 ans révolus pour les deux sexes.

N'est-ce pas, vraiment, trop demander? Rappelons-nous que le *mieux* est parfois l'ennemi du *bien*, et ne rêvons pas l'impossible. Par exemple, les familles paysannes, qui manquent de bras, ont déjà beaucoup de mal à envoyer leurs enfants à l'école jusqu'à 13 ans: n'allez pas leur réclamer ce qu'elles ne peuvent pas vous donner.

N'est-ce pas à la presse surtout qu'il appartiendrait d'assurer à la masse « le minimum de culture générale » dont on parle? Que tous les journalistes ou, mieux, que les publicistes de tout ordre comprennent et remplissent leur devoir.

La liberté religieuse chez les bolchevistes

A lire également dans la *Documentation catholique* des 2-9 septembre, les deux documents législatifs qui viennent de lui parvenir de Russie et qu'elle s'est empressée de traduire intégralement. On y verra comment les bolchevistes de Russie ou d'Ukraine entendent la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la séparation de l'Eglise et de l'Ecole.

Quelques citations seulement, sur un point particulièrement grave.

9° L'Ecole est séparée de l'Eglise.

Art. 30. Il est interdit, *dans les églises et les maisons particulières* [1], d'enseigner la religion aux adolescents de moins de 18 ans. L'autorisation d'enseigner la doctrine religieuse dans les églises aux fidèles qui ont atteint cet âge est accordée par le Comité exécutif local et seulement si la masse de la population en éprouve encore réellement le besoin.

Art. 50. — En suite de la séparation de l'Eglise et de l'Ecole, l'enseignement d'une religion quelconque ne pourra être autorisé en aucun cas dans les établissements publics *ou les établissements privés* [2]. Exception est faite pour les écoles spéciales de théologie.

Les rêveries malfaisantes de l'*Emile* de Rousseau deviennent ainsi une loi qui s'impose à tous. Personne ne peut recevoir quelque « enseignement d'une religion quelconque » avant 18 ans révolus. On espère bien étouffer ou tuer en tous le sentiment religieux, le « besoin » religieux.

Et ces tyrans hypocrites osent parler de « liberté de conscience »: aucune loi, aucune ordonnance, proclament-ils, ne peut l'entraver ou la restreindre!

J. Bricout.

1, 2. C'est moi qui souligne. J. B.

La Documentation de Mr Guignebert, professeur en Sorbonne.

Dans un récent ouvrage (1922) faisant partie d'une bibliothèque d'*Information Sociale* et signé de Charles Guignebert, professeur à la Sorbonne, nous avons lu, au sujet de l' « Action Populaire » de Reims, l'information suivante: « La guerre a interrompu son activité, mais elle s'est promptement remise en mouvement après l'armistice. De ses presses partent de nombreuses publications périodiques, dont chacune s'adresse à un milieu social différent, ou répond à une intention particulière: *La Revue de l'Action Populaire*, tri-mensuelle en principe, *Le Mouvement Social*, mensuel, *Les Actes Sociaux*, publication intermittente, *Le Courrier des Cercles d'Etudes*, qui s'adresse aux jeunes gens, etc... Ce sont ces revues qu'il faut lire si on veut se tenir au courant de l'action publique et qu'on peut dire officielle de l'Eglise... »[1]

Devant une pareille accumulation d'inexactitudes — et le mot est doux — on croit rêver.

Quelques pages plus loin, M. Guignebert n'a pas trop de sarcasmes à l'adresse des écrivains catholiques assez esclaves pour soumettre leurs livres à des censeurs qui accordent ou non l'*imprimatur*. Plût au ciel que, pour son bon renom de savant et l'honneur de la Sorbonne, il eût fait reviser le sien au moins par une demi-compétence! Le plus jeune séminariste de ces Instituts Catholiques qu'il persiffle avec tant de désinvolture lui eût dit: « M. Guignebert, votre documentation n'est pas *up to date*. Vous me rappelez un peu ce journaliste qui, lors de la parution des Mémoires (posthumes) du général Marbot, écrivait à ce général pour lui demander son ouvrage. La lettre confiée « aux bons soins de l'éditeur » portait la mention impérative « faire parvenir ». L'éditeur n'eut d'autre ressource que de consulter un spirite... Les quatre publications que vous recommandez ne sont pas moins

1. Cf. *Le Problème Religieux dans la France d'aujourd'hui*, pages 121, 122.

mortes que Marbot, mortes depuis huit ans, ensevelies sous les ruines de Reims. Celles qui les ont remplacées, — je vous en préviens pour la mise à jour de votre fichier — sont les *Dossiers de l'Action Populaire* et *Peuple de France*, l'une et l'autre bi-mensuelles, et la *Pratique Sociale*, bimestrielle. Libre à vous de dire que « ce sont ces revues qu'il faut lire si on veut se tenir au courant »; mais même en ce cas, vous auriez tort de les recommander comme des paroles *officielles* de l'Eglise. Leur ambition, je crois, est plus modeste.

« M. Guignebert, comment se fait-il que vous teniez si peu compte des principes immortels de la critique, dont vous avez plein la bouche? Le *contrôle personnel* des documents ne serait-il plus la première loi de l'historien? Ou tout simplement, n'avez-vous pas lu le prospectus de la « Bibliothèque d'Information Sociale », à laquelle vous collaborez, du moins le premier paragraphe « Au sortir de la grande guerre, le premier besoin, le *premier devoir est de s'informer*. Une *information* sociale étendue et *précise* est la première condition d'une action féconde »? Vous devriez savoir que l'ambition de cette nouvelle bibliothèque est, comme elle l'affirme, « d'offrir des livres à la fois *documentés* et vivants, où, de la foule des *renseignements*, des chiffres ou des textes, se dégageraient les grandes idées directrices du mouvement contemporain. »

M. Guignebert comprendra-t-il, maintenant, pourquoi les professeurs d'histoire ecclésiastique ne se hâtent pas de recommander comme source d'informations ni son « Tertullien », ni son « Manuel d'histoire ancienne du christianisme ? »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

PARIS. — SOC. Gle D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

A propos de « l'enquête sur l'éducation sexuelle de la jeunesse »

Conférence faite par M. Jordan, professeur à la Sorbonne, à l'Union des Maîtres Catholiques de l'Enseignement Public de la Région Parisienne. n

MES CHERS COLLÈGUES,

Je n'ai pas à vous rappeler par suite de quelle initiative le corps enseignant se trouve placé aujourd'hui devant une des questions les plus graves qui puissent s'imposer à lui. De la solution adoptée résultera beaucoup de mal, ou peut-être un peu de bien. C'est donc un devoir, pour tout éducateur, de se faire sur ce point une opinion réfléchie. Il est très important que les maîtres catholiques de l'enseignement public aient une doctrine — éclairés par la morale traditionnelle chrétienne, il leur est aisé de s'en former une, — qu'ils s'entendent pour l'affirmer en toute circonstance, qu'ils tâchent de la faire prévaloir.

Il doit se tenir à Paris, du 18 au 23 décembre 1922, un *Congrès international de propagande d'Hygiène sociale et d'éducation prophylactique sanitaire et morale*, dont l'objet sera la lutte contre les maladies sociales par l'éducation prophylactique. Cet objet très vaste sera en fait rétréci. Le programme détaillé du congrès fait une place très large aux maladies vénériennes (quatre sections). Il est visible que là est la grande préoccupation des organisateurs. Ils ne s'en cachent pas, bien au contraire ; le principal résultat du congrès doit être l'organisation d'un enseignement sexuel.

Pour le préparer, un questionnaire a été envoyé, sous les patronages les plus officiels, aux chefs d'établissement d'enseignement public et même privé. Des réu-

nions de parents d'élèves, à Paris, ont été appelées à en discuter. Il ne sera pas inutile de le relire ; on ne saurait trop le faire connaître et le rappeler ; il exprime à merveille l'esprit de tout le projet.

Enquête sur l'éducation sexuelle de la jeunesse

1° *Estimez-vous que l'Ecole doive initier la jeunesse aux questions sexuelles (phénomènes de la reproduction, maladies vénériennes) ?*

2° *Cas échéant, à quel âge estimez-vous que cette initiation doit avoir lieu ?*

3° *Sous quelle forme devrait-elle être faite (conférences avec projections lumineuses, présentation d'images, visites de musées* ad hoc, *lectures, etc.) ?*

4° *Cet enseignement s'adresserait-il aux garçons seulement ou aussi aux jeunes filles ?*

5° *Devrait-il être confié aux maîtres ou à un médecin (éventuellement à une femme médecin pour les jeunes filles) ?*

6° *L'éducation sexuelle ne devrait-elle pas faire partie du programme de l'enseignement normal des sciences naturelles (enseignement primaire et enseignement secondaire) ?*

Les livres mis à la disposition des élèves ne devraient-ils pas être complétés dans ce sens ?

L'idée ainsi bien définie, que faut-il en penser ?

Remarquons d'abord que la gravité du fléau qu'on se propose de combattre n'est pas en question. La France se meurt d'avarie, comme de tuberculose et d'alcoolisme. La lutte s'impose.

***

Mais d'abord le moyen proposé est-il efficace ?

Il s'inspire évidemment de cette idée que l'on évite un mal connu ; que l'homme, bien instruit d'un danger terrible, ne veut pas s'y exposer.

Mais il y a là une illusion, un optimisme excessif, que suffisent à démentir deux faits précis :

1° Depuis de longues années on donne, dans les écoles, un enseignement anti-alcoolique. A-t-il jamais enrayé les progrès de l'alcoolisme? Quel est le buveur débutant qu'a retenu la crainte de la cirrhose du foie, ou la perspective d'engendrer des enfants dégénérés?

2° Il y a une catégorie de jeunes gens qui sont parfaitement avertis des risques de la débauche. De tous temps ils ont reçu l'enseignement qu'on voudrait étendre à tous. Ce sont les étudiants en médecine. L'emportent-ils, en moyenne, par la pureté de leurs mœurs, sur leurs camarades du droit ou des lettres? Qui voudrait le soutenir?

La vérité est que savoir n'est pas vouloir, quand il s'agit de résister à un instinct aussi violent. Sans méconnaître que la crainte du danger peut retenir quelquefois quelques jeunes gens, il est clair qu'elle est un frein tout à fait insuffisant.

***

Ce ne serait d'ailleurs pas une raison de le dédaigner. Rien ne doit être négligé ; et en soi, toutes réserves faites sur l'âge où, et sur les conditions dans lesquelles il serait donné, l'enseignement prophylactique peut n'être pas mauvais. Le moraliste le plus intransigeant ne fera pas fi du renfort qu'une prudence salutaire peut apporter au sentiment du devoir. Et l'on peut très bien concevoir qu'il s'établisse entre l'hygiéniste et lui une très légitime division du travail, chacun traitant la question de son point de vue.

Mais à une condition. C'est que le silence que l'hygiéniste gardera sur la morale ne ressemble pas à du dédain ; qu'il n'ait pas l'air de l'écarter comme périmée ou impuissante.

N'est-ce pas un peu ce que font les apôtres de l'enseignement prophylactique?

Pas un mot, dans le questionnaire, ne contient la moindre allusion aux règles morales qui doivent dominer toute la question des rapports entre les sexes.

On a l'impression très nette que les organisateurs de l'enquête appartiennent à la catégorie des gens pour

lesquels il y a une hygiène sexuelle, pas de morale sexuelle. Catégorie très nombreuse dans tous les milieux et surtout, il faut bien le dire, par pli professionnel, parmi les médecins.

Sans doute, à côté du questionnaire, il y a l'appel lancé par le comité d'organisation du congrès. Il prononce le mot de morale. Il parle d'éducation scientifique et *morale*, d'éducation sexuelle prophylactique *morale* et sanitaire.

Mais le programme détaillé donne de ces mots un commentaire un peu inquiétant.

En dehors d'une allusion très brève à la pornographie, rapprochée du charlatanisme, qu'y trouve-t-on?

Dans l'*étude d'un programme d'éducation sexuelle*, qui doit faire l'objet des travaux de la quatrième section, on mentionne :

a) les devoirs de l'homme en fait d'hygiène (moralité physique, devoirs biologiques). Il est clair qu'ici encore il n'est question que de l'hygiène, seulement envisagée par le côté où elle touche à la morale. C'est l'hygiène elle-même qui est présentée comme un devoir; devoir réel, d'ailleurs, de chacun de nous envers lui-même, et aussi, ce qui l'ennoblit et le dégage de l'égoïsme, envers les autres, et notamment envers la race qui doit sortir de lui. Mais devoir qui est très loin d'épuiser, de contenir toute la morale.

b) l'hygiène morale : l'éducation de la volonté, la formation du caractère. C'est la preuve qu'on a tout de même entrevu la lacune que je signalais tout à l'heure dans le questionnaire ; compris que la connaissance des suites qu'il entraîne ne suffit pas à détourner du mal.

Mais pourquoi formera-t-on la volonté et le caractère? Pour éviter une faute? Ou seulement un danger? Voilà ce qu'on ne nous dit pas nettement ; et cependant tout est là.

On cherche, dans tous ces documents, et on n'y trouve pas, ce qui devrait être au premier plan : l'affirmation de l'impératif catégorique de la morale sexuelle que je résumerai ainsi: L'acte sexuel a pour fin normale et naturelle la procréation des enfants, et n'en doit pas

être détourné ; l'enfant réclame des parents, de vrais parents, que le mariage seul peut lui donner ; et donc l'acte sexuel n'est légitime que dans le mariage.

Etant donné que malheureusement il y a, sur ce point, plus d'une doctrine et plus d'une morale, non seulement en pratique, mais en théorie ; que visiblement nombre de médecins et d'hygiénistes se résigneraient sans aucune peine à la débauche ou n'y verraient que d'inoffensives escapades, si quelque spécifique infaillible supprimait les maladies vénériennes ; que, par exemple, au *Congrès international d'hygiène scolaire* de 1910 un médecin considérable a pu déclarer : « Je ne crois pas qu'il faille se proposer d'obtenir une abstention complète... La continence absolue est un rêve et un rêve dangereux et inhumain. Le seul problème que nous ayons à résoudre est celui de la régularisation et de l'organisation normale de la fonction... » — ce silence systématique est inquiétant. Il révèle que l'on se propose, non pas tant de détourner les jeunes gens de la débauche, que de les préserver des conséquences de la débauche.

Mais si, de ces deux résultats, le premier garantirait le second, la recherche exclusive du second compromet et empêche le premier.

***

Cette lacune est déjà bien grave ; car, en cette matière, oublier de condamner, ou ne pas oser condamner, alors que l'occasion s'en présente et y invite, c'est approuver.

D'autre part, la seule lecture du programme qu'on en donne prouve que l'enseignement projeté risque de troubler très gravement le sentiment de la pudeur chez les enfants. La pudeur résistera-t-elle aux projections lumineuses et aux visites de musées *ad hoc* ?

De cela bien des gens prendraient leur parti. La pudeur est dédaignée dans certains milieux. On en vient presque à la considérer comme dangereuse.

On dit : C'est en n'osant pas parler que l'on entretient chez les enfants une curiosité malsaine qui crée l'obses-

sion sexuelle, source de tout le mal, et qui se satisfait de la manière la plus dangereuse : les conversations, l'initiation par le camarade. Mieux vaudrait instruire les enfants froidement, objectivement, scientifiquement, comme sur des organes et des phénomènes ordinaires, sans surexciter leur imagination par des cachotteries et des mystères.

Il y a là quelque chose de spécieux et même de vrai, mais aussi beaucoup de paradoxes.

C'en est un de voir dans les organes sexuels des organes comme les autres, et de vouloir qu'on les traite comme tels. Le bon sens en fait immédiatement justice. Il y a une différence qui saute aux yeux. Quand un professeur d'histoire naturelle a expliqué à ses élèves l'anatomie et la physiologie des poumons, ajoute-t-il qu'ils doivent éviter de s'en servir? Au contraire, il les engage à bien s'en servir ; il leur enseigne à respirer. Tandis qu'on doit bien accorder qu'il y a des organes dont tout usage doit être ajourné à très long temps.

D'autre part, quand on parle de la curiosité, et de l'inconvénient de ne pas la satisfaire, on oublie que la curiosité de savoir, ici, n'est pas la seule ; et qu'il y a la curiosité d'éprouver, qui, celle-là, ne doit absolument pas être satisfaite.

On méconnaît le caractère unique d'un enseignement de ce genre, qui consiste en ceci, qu'à la différence de tous les autres il doit tendre à calmer, à détourner la curiosité, non à l'exciter. Un professeur d'histoire, je suppose, a atteint son véritable but, s'il a inspiré à ses élèves le goût de la science qu'il leur enseigne, et par conséquent le désir de lire, de questionner, d'en apprendre plus qu'il n'a pu leur en enseigner. Le professeur d'hygiène sexuelle doit-il vraiment souhaiter que ses élèves se passionnent ainsi pour le sujet? Ne doit-il pas plutôt viser à faire naître chez eux une espèce d'instinct qui les porte à considérer les choses de l'amour comme un monde provisoirement fermé et *tabou*, en quelque sorte, pour eux, dans lequel ils ne doivent pas désirer pénétrer trop tôt, auquel ils ne doivent penser que de très loin, pour se rendre dignes d'y entrer un

jour par la grande porte du mariage honnête. On redoute la curiosité, et on a raison. Mais on désespère beaucoup trop de la possibilité de la contenir et de l'endormir. Ce qu'il faut faire comprendre aux enfants, c'est justement qu'elle est une tentation à écarter. Des natures droites, saines, préservées, non artificiellement surexcitées, n'en sont pas du tout incapables. Il y a là une forme du sentiment de la pudeur qui constitue une très précieuse sauvegarde, et qu'il est dangereux de faire disparaître par des révélations ou des explications trop brusques et trop crues.

Mais le professeur chargé de cet enseignement aura du tact ! Mais — cela a été dit sérieusement, pour rassurer — un programme détaillé en sera dressé « par une commission compétente réunie au Ministère de l'Instruction publique ! » Le bon billet ! Peut-on sérieusement se flatter que les médecins, souvent si peu soucieux de morale, auront tous ce tact, si important et si difficile en cette matière ? Comment, par qui, et par quelles considérations seront-ils choisis ? Et parmi les professeurs, il faut le dire franchement, combien de jeunes gens auxquels leurs mœurs et les exemples qu'ils donnent ne permettent pas de parler morale sans hypocrisie et sans une espèce de scandale ! Combien d'hommes de valeur morale médiocre, qui partagent tous les préjugés vulgaires sur notre sujet ! Combien qui sont mieux intentionnés, mais inexpérimentés et maladroits !

C'est la très petite minorité, assurément, qui serait capable de donner cet enseignement avec prudence et compétence. Dispensé à tort et à travers par les premiers venus, il sera horriblement dangereux.

***

J'ai tâché de montrer que l'enseignement proposé est inefficace, — qu'il révèle la prétention de se passer de la morale, — qu'il la compromet, en risquant de détruire une de ses lignes de défense.

Mais il y a plus grave. Il court perpétuellement le danger de la combattre expressément.

Une des plus grandes illusions de notre époque est

de croire que parce que des choses sont excellentes, il est toujours facile de les accorder. Rien n'est plus faux. Et notamment, à moins, comme on le fait souvent, de confondre l'hygiène et la morale, c'est-à-dire en bon français, de sacrifier la morale à l'hygiène, il faut reconnaître que l'hygiène et la morale ne parlent pas toujours le même langage, et qu'elles sont exposées à se contredire.

Sans doute, il existe un moyen de les concilier. La chasteté jusqu'au mariage, réclamée par les moralistes, déclarée inoffensive et bonne non par tous les hygiénistes, mais par les plus autorisés, résoudrait évidemment le problème de la prophylaxie des maladies vénériennes. Jusqu'ici, il y a entente possible.

Mais la difficulté est posée par ceux — il y en aura forcément beaucoup — qui n'écouteront pas ce conseil de chasteté. Tout enseignement sexuel doit les prévoir. Que leur dire?

L'hygiéniste pur n'aura pas un instant d'hésitation ni de doute. Ils les préviendra que si, par leur faute, ils tombent malades, ils doivent se faire soigner le plus tôt et le mieux possible; que c'est un devoir envers eux-mêmes et envers les autres. Cela est vrai, et ici encore le moraliste ne peut qu'approuver. Mais deux choses pourraient détourner, détournent souvent les jeunes gens de se faire soigner:

1° L'ignorance ou le scepticisme sur les remèdes possibles ou la valeur des traitements. Pour obtenir qu'on se soigne, l'hygiéniste devra donc insister sur leur existence et leur efficacité. Mais alors il affaiblit de ses propres mains cet argument de la crainte salutaire dans lequel il avait placé sa confiance exclusive.

2° La honte d'avouer une maladie qui est la conséquence et la preuve de la débauche. L'hygiéniste veut qu'on rassure charitablement ces timides: qu'on leur dise qu'ils sont des malades comme les autres, ayant droit aux mêmes soins, à la même sympathie: que leur mal — pour un peu on dirait leur conduite — est chose toute naturelle. Sans aller jusqu'à l'outrance d'un jeune docteur de l'Université de Paris qui écrivait dans sa

thèse : « Un jour viendra où l'on dira, sans fausse honte comme sans forfanterie : J'ai eu l'avarie à vingt ans, comme on dit aujourd'hui : J'ai été envoyé à la montagne pour des crachements de sang » ; sans aller jusque-là, beaucoup de médecins protestent contre l'expression de maladies honteuses appliquée aux maladies vénériennes. Fait tout à fait caractéristique : les statuts des sociétés de secours mutuels ont exclu longtemps ces maladies du bénéfice des secours accordés. Mais cette clause a disparu des statuts-types, à peu près officiels, élaborés et presque imposés par le ministère, lequel fait une vraie campagne pour engager les sociétés anciennes à la supprimer.

Le conflit dont nous parlions apparaît ici avec une netteté parfaite. Car le moraliste, au rebours de l'hygiéniste, trouve excellent qu'une certaine honte s'attache à la faute. Il y voit un frein.

On notera qu'il y a là un exemple particulier d'un genre de difficultés que l'on rencontre souvent. Le cas de la fille-mère est tout à fait semblable. Il est clair que, la faute une fois commise, c'est son devoir, et pour elle un commencement de réparation, que d'en supporter courageusement les conséquences, c'est-à-dire d'accepter et d'élever son enfant ; clair aussi qu'il faut le lui rendre moralement possible. Une sévérité excessive de l'opinion a ses dangers ; elle est responsable de bien des avortements, des infanticides et des abandons d'enfants. Mais il n'est pas moins certain qu'il faut tout de même maintenir l'idée qu'il y a eu faute. Il est de la dernière imprudence — à moins que cela ne témoigne d'une indifférence voulue envers la morale — d'aller clamant, sans distinction ni nuances, que « toute maternité est sacrée ». On contribue ainsi à ruiner la notion du mariage.

De même, dans l'ordre religieux, le prédicateur qui rappelle aux fidèles, et qui a raison de leur rappeler, les ressources si larges de pardon que la miséricorde divine offre aux pécheurs dans la confession, côtoie sans cesse le danger de faire croire le pardon trop facile ; et il est incontestable qu'il existe des natures plus for-

malistes que vraiment religieuses, qui abusent de la facilité du remède, et pour lesquelles l'idée : Bah ! on en sera quitte pour se confesser, est presque un incitant à la faute.

De ces cercles vicieux on ne peut sortir que moyennant un tact très sûr et très fin, reposant sur des principes de morale très arrêtés.

Or, je dois le redire, je n'ai pas confiance dans la mentalité du corps médical, pris dans son ensemble, bien entendu, et sans méconnaître de nombreuses exceptions.

Ceci n'est pas un procès de tendances. Une expérience a été faite, très analogue à celle qu'on nous propose ; et qui permet d'en deviner les résultats.

Il suffit de voir ce qu'est devenu l'enseignement prophylactique donné aux conscrits. Régulièrement ou presque, partant résolument du postulat qu'il serait peine perdue de demander l'abstention, on fait la part du feu, et on se borne à recommander les précautions : la débauche sage et prudente. L'enseignement prophylactique sexuel consiste en théories dans lesquelles on explique, non seulement les dangers, mais les remèdes, non seulement les remèdes, mais les préservatifs plus ou moins efficaces. Trop heureux quand on ne les distribue pas, comme cela est arrivé pendant la guerre.

Il ne vous échappera pas que sous prétexte de préserver des suites de la débauche, on en arrive ainsi presque à l'encourager.

Je ne prétends certes pas que les personnes qui préconisent l'enseignement sexuel dans les classes inférieures ou moyennes de nos lycées et dans nos écoles primaires, l'entendent ainsi. Elles protesteraient avec énergie et sincérité.

Mais, d'abord, je ne suis guère rassuré, même sur les intentions, en ce qui concerne les classes supérieures des lycées. Ne traitera-t-on pas comme des conscrits, comme des étudiants, des jeunes gens qui, après tout, en ont à peu près l'âge ? Je pourrais citer une grande ville universitaire où une conférence prophylactique faite aux étudiants par un professeur à la faculté

de médecine a été d'une amoralité telle, qu'un professeur d'une autre faculté, qui y assistait, a dû se lever et protester.

Et puis, il y a toujours le risque d'être conduit beaucoup plus loin que très sincèrement on ne le voulait d'abord. On est entraîné par une espèce de logique immanente, puisqu'en un sens c'est bien une espèce de devoir professionnel de l'hygiéniste, médecin des corps, que de faire connaître les préservatifs et les remèdes qui peuvent sauver les corps; et puisque, entre l'acte et le langage légitimes et utiles et l'acte et le langage dangereux, il s'étend un dégradé insensible, et qu'il est souvent très difficile de savoir où s'arrêter; de sorte qu'il se pose perpétuellement des cas de conscience que chacun résoudra dans le sens où il penche d'avance.

Notre conclusion, c'est qu'il y a un très grave danger à donner l'enseignement sexuel du point de vue de l'hygiène. C'est au point de vue de la morale qu'il faut se placer.

***

Car j'admets parfaitement qu'il y a quelque chose à faire; et j'estime que ce serait une grande faute que de s'en tenir à un programme tout négatif. Il est clair qu'à un certain âge il faut savoir certaines choses. Et il vaut mieux, infiniment mieux, les entendre d'une bouche grave et autorisée, que les deviner tant bien que mal, ou que les apprendre de quelqu'un qui peut-être chercherait moins à instruire qu'à pervertir.

Mais autant il est vrai que le silence systématique et indéfiniment prolongé n'est pas une solution, autant il est indispensable que l'enseignement que l'on donnera ait été préparé. Il le sera par les deux méthodes, insuffisantes, si l'on s'y borne, mais indispensables, dont se sont longtemps contentés les meilleurs éducateurs, et qu'il serait néfaste de négliger. Je veux parler, d'une part de la formation lointaine et indirecte, d'autre part de la préservation.

La remarque est essentielle.

De quoi s'agit-il? D'obtenir des jeunes gens un effort d'énergie très difficile. Il y faut autre chose que quel-

ques heures de classe qui ne s'adresseraient qu'à leur intelligence. Je répète ce truisme que savoir n'est pas vouloir. Et l'on n'aura rien gagné, absolument rien, si les jeunes gens ne veulent pas. Au contraire, tout ce qui d'avance aura trempé leur volonté les aura préparés à l'effort qu'on leur demande. Qui donc a dit qu'apprendre à se priver d'un bonheur à six ans, c'est apprendre à surmonter la tentation à vingt ans? Rien de plus vrai. Il faut donc faire entrer dans l'éducation, dès le début, une certaine dose d'ascétisme. Et par quels moyens provoquera-t-on l'effort, et fera-t-on diversion aux préoccupations malsaines? En combattant les instincts bas par des sentiments généreux. Tous sont utiles : amour du travail et ambition légitime ; — mieux encore, habitude de se plaire dans les idées morales élevées (entre parenthèses, il y a là une raison d'insister en faveur de la culture littéraire, bien plus propre que la seule culture scientifique à en être le véhicule, et de se défier des programmes trop pratiques et trop utilitaires) ; — mieux encore, générosité, sens social, dévouement (que de jeunes gens ont préservés l'exercice de la charité, la collaboration aux patronages et aux œuvres !) ; — enfin, et avant tout, le sentiment et la pratique religieuses. Nul doute, d'ailleurs, et c'est ici que les conseils du médecin sont à leur place, nul doute que la santé physique ne soit ordinairement favorable à la santé morale. Vie simple et énergique, hygiène raisonnée, pratique sagement réglée des sports, tout cela est excellent.

En un mot, la morale sexuelle ne doit pas être seulement une matière de plus dans les programmes déjà très chargés ; mais l'un des premiers objets de toute l'éducation, alors même que les parents ou les maîtres n'en prononceraient même pas le nom, et bien avant que les enfants en aient conscience.

Mais n'oublions pas que cette longue et continuelle formation réclamera des maîtres bien plus de vigilance, de dévouement, de compétence et de sens pédagogique, bien plus de temps, d'entente et de collaboration réciproque, et un souci bien plus profond de moralité, que la préparation du cours le plus soigné.

Quant à la préservation, qui a sa place à côté de la formation positive, on l'a parfois raillée, et elle peut avoir des inconvénients, quand elle se propose de prolonger l'ignorance. Mais non pas quand elle vise à écarter les tentations. Il serait d'une extraordinaire incohérence de vouloir que le jeune homme les évite, et de les semer sous ses pas. C'est ce que font nos mœurs actuelles. On est stupéfait de constater que les apôtres de l'enseignement prophylactique ne paraissent pas comprendre que la première prophylaxie serait un nettoyage énergique de la rue, des étalages, des vitrines et des spectacles. C'est dans une continuelle atmosphère de moralité que le jeune homme devrait baigner, de par son éducation et de par le milieu où il vit.

Le succès de tout enseignement sexuel dépend de cette préparation et de ces précautions. Donné à des jeunes gens purs et de conscience droite, il sera facile et utile, parce que *omnia munda mundis*, et il les confirmera dans leur moralité. Donné à des jeunes gens prématurément gâtés, il n'en guérira pas un, et il achèvera de les corrompre.

*
* *

En quoi consiste-t-il, comment sera-t-il donné et par qui?

De ce qui précède, il résulte qu'il comportera inévitablement un minimum d'explications physiologiques, mais je dis un *minimum*. Il ne réclame pas de longues explications médicales, moins encore des projections lumineuses ou des visites de musées spéciaux. Les connaissances techniques qu'il suppose, tout adulte les possède ou peut les acquérir en quelques instants. Il n'y a aucune raison pour le confier à un médecin ou au professeur d'histoire naturelle *comme tels*. Ils seraient plutôt contre-indiqués. On invoquera la compétence; mais en quoi le médecin est-il compétent? En fait de maladies vénériennes; mais nous avons vu que ce n'est justement pas sur ce terrain qu'il faut se placer. On a besoin ici d'un homme, et non d'un spécialiste; tout y est affaire de tact, d'autorité personnelle, d'âme et d'accent.

En principe, les meilleurs initiateurs seraient les parents, et il vaut mieux que l'initiation soit individuelle et s'adresse à chaque enfant en particulier. Elle peut ainsi être proportionnée à ses besoins, à sa maturité, à son caractère. Par la force des choses, une classe réunit des élèves trop dissemblables ; ce qui convient aux uns peut être mauvais pour les autres.

Mais d'une part, il est indiscutable qu'il faut souvent suppléer à la négligence, à l'incompétence, à l'embarras de bien des parents qui, en fait, ne demandent qu'à se décharger d'un rôle délicat. S'en remettre aux parents, par principe et sans exception, c'est, il serait puéril de ne pas l'avouer, une façon de ne rien faire. En même temps qu'on les exhortera à mieux comprendre leur responsabilité sur ce point, on travaillera à les aider. Les maîtres, et surtout les confesseurs, y pourront beaucoup.

Et, d'autre part, on ne saurait trop le redire : l'initiation aux réalités physiologiques n'est qu'une partie de la tâche ; et tout ce qui concerne ce qu'on peut appeler l'éducation du sentiment, tout ce qui tend à développer le respect de soi-même, le respect de la femme, le culte de la famille, l'idée élevée du mariage et de la paternité, tout cela se prête parfaitement à des exhortations collectives.

Quand parlera-t-on?

Rien de plus délicat que de déterminer l'âge de l'initiation individuelle. C'est ici surtout que tout dépend du caractère de l'enfant et du milieu dans lequel il vit. En tout cas, toute initiation collective, si vague et si sommaire qu'elle soit, doit être absolument proscrite du programme de l'école primaire. A l'école primaire — je ne dis pas à l'âge primaire — il n'y a place que pour la formation indirecte de laquelle nous avons vu l'importance et qui, à vrai dire, se confond avec la formation du caractère en général.

Un enseignement sexuel, de quelque nature qu'il soit, ne peut être envisagé que dans les classes supérieures des lycées et collèges.

Doit-on y consacrer des classes spéciales et en charger un professeur déterminé?

Ce système offre deux avantages : 1° On est certain que l'enseignement sera réellement donné. Sinon, s'il n'est pas obligatoire à certaines heures déterminées, comme il est difficile et nouveau, comme la limite à observer est affaire d'appréciation délicate et qui ne peut être unanime, comme on a toujours à craindre que des paroles mal comprises et mal rapportées ne provoquent des réclamations de parents, on peut être assuré que beaucoup de maîtres se dispenseront de le donner. Ce n'est que peu à peu que les habitudes se prendront et que la tradition se créera.

2° On pourra choisir le maître qui, par ses qualités de tact et d'autorité semblera le mieux qualifié.

Mais, par contre, des classes spéciales et prévues d'avance auraient le très grave inconvénient de provoquer une attente un peu inquiète et une curiosité — chez les auditeurs et chez les autres — qui ne serait pas toujours très saine. Que va-t-il dire? Qu'a-t-il dit? Deux questions qu'il n'est pas bon qu'on se pose trop.

Tout compte fait, il semble très préférable, et mieux en rapport avec la nature de cet enseignement — j'emploie le mot, faute d'autre, mais en réalité ce n'est pas d'un véritable *enseignement* qu'il s'agit — qu'il soit donné d'une façon accidentelle, en apparence ou même réellement, et improvisé. Un maître expérimenté, et préoccupé d'action morale, n'aura aucune peine à en faire naître les occasions. Et le mot jeté en passant, au moment psychologique, offre beaucoup moins de dangers, et peut porter beaucoup plus qu'une classe officielle.

Je ne saurais de meilleure conclusion, pour résumer cette conférence, que de proposer à votre approbation l'ordre du jour suivant :

L'Union des Catholiques de l'Enseignement public de la région parisienne[1] *affirme :*

1° *Qu'une éducation sexuelle est utile ;*

2° *Que le but essentiel et véritable en est d'obtenir,*

1. Ces vœux s'inspirent de l'ordre du jour récemment voté par l'Association familiale du VI[e] arrondissement de Paris.

chez les célibataires, la chasteté, chez les époux, le respect des lois du mariage;

3° *Qu'elle doit donc être donnée du point de vue de la morale, beaucoup plus que du point de vue de l'hygiène, l'observation de la première étant d'ailleurs le meilleur moyen d'assurer la seconde;*

4° *Qu'elle ne peut donc aucunement se réduire à quelques classes d'histoire naturelle ou à un cours de médecine, et qu'elle ne relève pas du médecin ou du professeur d'histoire naturelle* comme tels;

5° *Qu'elle doit respecter scrupuleusement chez les enfants et les jeunes gens des deux sexes, le sentiment de la pudeur.*

6° *Que le minimum de renseignements physiologiques qu'elle comporte doit plutôt être affaire d'initiation individuelle, et non d'enseignement collectif; et, en tous cas n'est pas à sa place à l'école primaire;*

7° *Qu'au contraire, l'éducation du sentiment, qui doit viser à développer le respect de soi-même, le respect de la femme, le culte de la famille, l'idée élevée du mariage et de la paternité, peut et doit, avec le tact nécessaire, être l'objet d'exhortations collectives, faites par les professeurs, le chef de l'établissement, ou les aumôniers;*

5° *Que la formation de la volonté, de la conscience et du cœur de l'enfant, commencé de très bonne heure par la famille, continuée de concert entre la famille et le lycée ou l'école, constitue à l'éducation sexuelle une préparation qui, pour être éloignée et indirecte, n'en est pas moins indispensable;*

9° *Que l'éducation sexuelle étant rendue infiniment plus difficile par l'immoralité du milieu, dont il est presque impossible de préserver la jeunesse, les pouvoirs publics doivent appuyer l'effort que l'on demande aux éducateurs, par un nettoyage énergique de la rue, de la presse et des spectacles.*

C. JORDAN.

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(*Suite*[1])

X

Tels sont les hommes dont les imprudences, les témérités, l'insoumission obstinée, allaient provoquer, quelques années plus tard, sur eux et sur leurs adhérents, les condamnations les plus sévères de l'Eglise.

Isolés, comme ils viennent de l'être dans ce récit, du grand et salutaire mouvement intellectuel encouragé par Léon XIII et auquel ils furent intimement mêlés, considérés dans des maximes dont les événements postérieurs ont précisé le sens, les auteurs dont nous venons de parler se présentent à nous avec un caractère dont l'hétérodoxie nous choque. Mais on conçoit que leurs premiers disciples n'aient pas vu, du premier coup, le venin de leurs doctrines. Le péril qu'ils faisaient courir à la foi du peuple n'apparut point d'abord manifeste à tous les esprits. Quelques fausses orientations de pensée ne devaient-elles pas disparaître dans le grand courant catholique auquel les chefs du modernisme déclaraient vouloir s'abandonner sans réserve? Eux-mêmes ne s'empresseraient-ils pas de rétracter leurs erreurs, aussitôt que l'autorité légitime les leur aurait signalées? Ces charitables suppositions n'étaient pas de pures utopies, puisque, pour l'ensemble des catholiques que les idées modernistes avaient séduits, elles furent réalisées.

On ne s'étonnera donc pas de voir un pieux et savant prélat de cette époque, Mgr Bonomelli, évêque de Cré-

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 octobre 1922, p. 71 sqq.

mone, dans une publication pleine d'optimisme, saluer les progrès du siècle, qui, « s'il présente des périls, de graves périls, nous offre, dit-il, de nombreux et puissants motifs d'avoir bonne espérance »[1], car, ajoute-t-il, « l'antichristianisme est désormais marchandise avariée, hors du commerce, refusée partout »[2]. Un écrivain rationaliste, M. Lucien Arréat, étudiant spécialement la situation religieuse de la France en 1903, constate, de son côté, que « les hautes classes et même la petite bourgeoisie, montrent une tendance marquée à revenir à la foi »[3]; et le R. P. Lucien Roure, en reproduisant cette phrase ajoute que, « s'il y a réveil de la foi catholique en France, il est juste d'y reconnaître aussi la part du peuple »[4]. En cette même année, M. Jules Lemaître, en un petit livre qui a les allures d'une confession et qui est très lu, fait part au public de l'émotion profonde que lui inspirent « les chants d'église, ces appels tendres et suppliants vers on ne sait quoi qui est peut-être par delà le monde », et « les couvents, ces oasis de paix et de socialisme appliqué »; Bref, le brillant critique déclare qu' « il va, malgré soi, se *cléricalisant* », car il voit « le catholicisme comme la religion qui entretient avec l'Inconnu les relations les plus profitables à la moralité »[5]. M. Brunetière écrit dans la *Revue des Deux Mondes* qu'il lui « paraît impossible de séparer jamais l'éducation morale de l'enseignement religieux et des pratiques traditionnelles »[6]; et un autre écrivain, M. Georges Sorel, dans un article très remarqué de la *Revue de métaphysique et de morale*, estime que, si des conflits se sont élevés entre les croyants et les hypercritiques, l'esprit traditionnel de l'Eglise, « encore une fois, vaincra les obstacles »[7].

1. Bonomelli, *Ce qu'il faut penser du* XIX^e *siècle*, un vol. in-12, trad. française, Paris, 1902.
2. Cité dans les *Etudes*, t. XCIV, 1903, p. 405.
3. L. Arréat, *Le Sentiment religieux en France*. un vol. in-12, Paris, 1903.
4. *Etudes*, t. XCVII, p. 231.
5. Jules Lemaitre. *Un nouvel état d'esprit politique*, brochure de 95 pages. Paris. 1903. p. 12-13. 15.
6. F. Brunetière. *L'Equation fondamentale*. dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 septembre 1903.
7. G. Sorel. *La Crise de la pensée catholique* (Extrait de la *Rev. de mét. et de morale*), brochure in-12 de 47 pages, p. 1.

Le R. P. Prélot, rédacteur en chef des *Etudes*, ne partage pas ces appréciations optimistes : « Phénomène véritablement douloureux ! écrit-il ; que de fois, au cours de ces trente ou quarante dernières années, n'avait-on pas entendu souhaiter, sur le siège de saint Pierre, un pontife qui comprît enfin ce qu'on appelle « les grandeurs modernes », qui ne décourageât pas nos entreprises ou nos rêves de progrès !... Ce pape est venu. Il a occupé, pendant un quart de siècle, le siège de saint Pierre... Et l'hostilité a duré ! Ce pape éclairé, ami de la civilisation et du progrès, sera un de ceux dans l'existence duquel de prétendus amis des lumières, de la civilisation et du progrès, auront mis le plus de fiel »[1].

Pareille est l'impression du pape Pie X. En ceignant la tiare, il lui semble entendre la voix de Dieu, lui disant, comme autrefois au prophète : « Je t'ai établi sur les nations, pour arracher et pour détruire, aussi bien que pour construire et pour planter »[2] ; et, dès sa première encyclique, après avoir cité cette parole des Saints Livres, il signale et condamne « l'audace avec laquelle on bat en brèche les dogmes de la foi »[3].

« De toutes les tâches entreprises par Pie X, a-t-on écrit, la plus éclatante, la plus urgente sans doute, fut la lutte contre « cette sorte de protestantisme non avoué », que fut, au jugement du journal *Le Temps*, le modernisme »[4].

« En 1903, le modernisme n'était encore qu' « un mouvement confus, sorte d' « anarchie spontanée » se manifestant sur plusieurs points à la fois, sans entente préalable, par des phénomènes similaires. L'entente se faisait d'elle-même, par l'adoption des mêmes méthodes, par la maîtrise acceptée des mêmes auteurs, sous l'action de principes directeurs analogues. Le concours de diverses circonstances historiques favorisa ces tendances : hégémonie de la culture allemande, telle que les protestants libéraux la représentaient ; nécessité ou

1. *Etudes*, t. XCVI, p. 297.
2. Jerem., I, 10.
3. Encyclique *E supremi* du 4 octobre 1903.
4. L. de Grandmaison, dans les *Etudes* du 5 novembre 1908.

utilité, pour beaucoup de jeunes clercs et prêtres, d'aller chercher la science positive dans les centres, auprès de maîtres dominés par le préjugé criticiste ou évolutionniste ; séduction exercée par la personne, l'érudition, les qualités professionnelles de ces maîtres ; ignorance ou honte des doctrines traditionnelles ; mainmise rationaliste sur les recueils scientifiques les plus estimés.

« Des revues se fondèrent où, peu à peu, sous le couvert de pseudonymes le plus souvent, à côté de savants catholiques d'une autorité incontestable, des directeurs insaisissables[1] répandirent leurs idées. Puis, à mesure que la polémique les y força et que le succès croissant le leur permit, ce furent des tirés-à-part, des brochures, colportées sous un nom d'emprunt, des livres enfin. De discrets Mécènes faisaient les frais. Il semble bien que, au début du moins, plusieurs des plus actifs ouvriers du mouvement croyaient de bonne foi servir l'Eglise. L'un ou l'autre (bien qu'un pareil aveuglement paraisse extrême) a pu le croire jusqu'à la publication de l'encyclique *Pascendi*.

« Les hommes qui, en fait, menaient la campagne, recevaient un surcroît de force du mouvement général de rénovation qui poussait en avant les sciences religieuses au sein de l'Eglise. Ils bénéficièrent, durant un temps, des généreux efforts, de l'érudition, des travers, des hardiesses même d'un groupe considérable de catholiques loyaux, mais progressistes. D'autre part, les attaques courageuses et très justifiées, provoquées par les excès des modernistes, ne distinguèrent pas toujours assez entre des adversaires catholiques, dont certaines conclusions inquiétaient, et ceux qui n'étaient déjà plus des nôtres. Ces confusions contribuèrent à étendre et à perpétuer l'équivoque moderniste »[2].

Brochant sur le tout, des journalistes, laïques, protestants, libres-penseurs, des *reporters* avides de scandales, et peu soucieux d'exactitude, mettaient en relief, exa-

1. On fait ici particulièrement allusion à la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*.
2. L. de GRANDMAISON, *loc. cit.*

géraient les indignations acrimonieuses des uns, les ripostes cavalières des autres, les sourdes menées de ceux-ci, les naïves illusions de ceux-là, multipliaient les équivoques, envenimaient les conflits.

XI

C'est au milieu de ces confusions que parurent, coup sur coup, vers la fin de l'année 1903, trois nouveaux livres de l'abbé Loisy : *Autour d'un petit livre*, volume in-12 de 290 pages ; le *Discours sur la Montagne*, volume in-8° de 164 pages, et le *Quatrième Evangile*, fort volume in-8° de 960 pages. Les deux derniers ouvrages étaient des travaux d'exégèse, conçus et exécutés suivant la méthode que nous avons exposée plus haut. Quant au premier, sous son format modeste, il avait pour but, suivant la déclaration expresse de l'auteur, d' « éclaircir, soit la méthode suivie dans l'*Evangile et l'Eglise*, soit la question biblique en général, soit quelques sujets importants qui avaient été à peine abordés dans le « petit livre », à savoir l'origine et l'autorité des Evangiles, la divinité de Jésus-Christ, où qui y avaient été sommairement traités, comme l'institution de l'Eglise et des sacrements, l'autorité des dogmes »[1].

Or, sur l'origine et l'autorité des Evangiles, l'auteur écrivait qu' « ils ont été rédigés sur un fond commun de sentences, lesquelles ont subi, depuis leur première rédaction, un travail fort complexe de remaniements »[2] ; que le troisième Evangile « suppose derrière lui un assez long développement de la littérature évangélique »[3] ; que le quatrième Evangile n'est qu'une suite « d'allégories se résumant en deux idées maîtresses : le Christ vie, le Christ lumière, qui donne la lumière et la vie »[4] ; et que « de tels écrits ne sont pas à employer sans discernement »[5].

1. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, un vol. in-12, Paris, 1903, p. XXXI.
2. *Ibid.*, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 79.
4. *Ibid.*, p. 97.
5. *Ibid.*, p. 83.

Sur la divinité de Jésus-Christ, il déclarait sans ambages qu' « elle est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Evangile »[1] qu'au cours de son ministère Jésus n'entendait pas même « enseigner sa qualité de Messie », et que « les miracles qu'il faisait n'étaient pas pour la démontrer »[2].

Sur l'institution de l'Eglise, il enseignait que « pour l'historien, l'Eglise fait suite à l'Evangile de Jésus, mais n'est pas formellement dans l'Evangile »[3].

Quant à l'origine des sacrements, il soutenait que « inférer du décret du concile de Trente que le Sauveur, au cours de son existence terrestre, a, par sept fois différentes, attiré l'attention de ses disciples sur sept rites, qui devaient être les sept sacrements, peut être une vue de foi, vraie, à sa manière, pour la foi », mais que « prendre cette conception comme lettre d'histoire serait une opinion absurde et insoutenable »[4].

L'auteur enseignait aussi que « le christianisme primitif n'avait pas de symbole dogmatique, si l'on entend par là une série d'articles de foi, définis comme thèmes d'enseignement et expression réglementaire de la croyance »[5] ; et il rappelait cette assertion de son « petit livre », que « l'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus », car « ce sont les individus qui, pensant avec l'Eglise, pensent aussi pour elle »[6].

L'auteur raillait, en outre, la « conception anthropomorphique » de la révélation[7], déclarant que « ce que l'homme appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu »[8]. Il affirmait que « demander au plus croyant des critiques si Jésus, au cours de sa vie terrestre, avait conscience d'être le Verbe éternel, consubstantiel au Père,

1. *Ibid.*, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 83.
3. *Ibid.*, p. XXVI.
4. *Ibid.*, p. 224.
5. *Ibid.*, p. 200.
6. *Ibid.*, p. 189.
7. *Ibid.*, p. 192.
8. *Ibid.*, p. 195.

est lui poser une question inutile »[1] ; il se demandait si « la science qu'on prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme »[2].

Quant à la résurrection du Christ, l'auteur l'acceptait comme « vérité de foi », mais se refusait à l'admettre comme « vérité d'histoire ».

La condamnation de l'ouvrage par l'autorité ecclésiastique ne se fit pas attendre. Par un décret du 16 décembre 1903, approuvé par le Saint-Père à l'audience du lendemain, le Tribunal du Saint-Office releva dans les ouvrages de l'abbé Loisy « des erreurs très graves concernant principalement la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la Résurrection, l'institution divine de l'Eglise, les sacrements », et, en conséquence, inscrivit à l'*Index* des livres prohibés les ouvrages intitulés *la Religion d'Israël, Etudes évangéliques, l'Evangile et l'Eglise, le Quatrième Evangile, Autour d'un petit livre.*

Le 28 février 1904, l'abbé Loisy écrivit au pape : « Très Saint-Père, je veux vivre et mourir dans la communion de l'Eglise catholique Il n'est pas en mon pouvoir de détruire en moi-même le résultat de mes travaux. Autant qu'il est en moi, je me soumets au jugement porté contre mes écrits par la Congrégation du Saint-Office »[3].

Cette soumission ayant paru insuffisante, l'auteur de l'*Evangile et l'Eglise* adressa, le 12 mars, au cardinal Richard la lettre suivante : « Monseigneur, je déclare à Votre Eminence que, par esprit d'obéissance envers le Saint-Siège, je condamne les erreurs que le Saint-Office a condamnées dans mes écrits »[4].

Mais tous les gens informés se rendaient compte que la nouvelle formule n'était pas encore « l'adhésion pleine et filiale » demandée par le cardinal Richard à l'auteur[5]. Celui-ci, d'ailleurs, regrettait aussitôt les

1. *Ibid.*, p. 187.
2. *Ibid.*, p. 139.
3. A. Loisy, *Quelques lettres*, un vol. in-12, Ceffonds, chez l'auteur, 1908, p. 34.
4. *Ibid.*, p. 36.
5. *Ibid.*, p. 37.

termes trop affirmatifs de sa lettre[1]. Un article de Paul Sabatier, paru dans la *Revue chrétienne*, avec l'approbation de l'abbé Loisy[2], un second article du même, publié dans le *Siècle* et reproduit dans le *Temps*[3], indiquaient nettement que l'auteur ne rétractait rien de ses opinions ; et celles-ci ne firent que s'accentuer avec le temps. Le 28 janvier 1906, l'abbé Loisy écrivait à un ami : « La question qui est au fond du problème religieux dans le temps présent, n'est pas de savoir si le pape est infaillible, ou s'il y a des erreurs dans la Bible, ou même si le Christ est Dieu, mais de savoir si l'univers est inerte, vide, sourd, si la conscience de l'homme y est sans écho... L'acte par lequel nous affirmons notre confiance dans la valeur morale de l'univers est en soi et nécessairement un acte de foi... Cette foi raisonnable étant acquise, la substance de la révélation biblique, du Christ et de l'Eglise sera sauve, quoique la façon de les entendre et de les faire vivre dans cette foi exige une modification des cadres essentiels de la pensée catholique »[4]. Dix-huit mois plus tard, il ajoutait : « Dans mon for intérieur, il n'est peut-être pas un article du symbole de l'Eglise que j'entende comme elle et que j'admette comme vrai au sens où elle l'enseigne »[5]. Et, si quelque curieux disciple lui demandait de préciser ce qu'il entendait substituer à la foi catholique, il ne pouvait que répondre : « Je l'ignore. La foi veut le théisme ; la raison tendrait au panthéisme »[6].

(*A suivre*) F. MOURRET.

1. « Je regrettais déjà la déclaration précédente, qui pouvait être entendue en un sens bien plus étendu que celui que je lui avais donné dans ma conversation avec l'archevêque de Paris. » (*Ibid.*, p. 37.)
2. « Paul Sabatier va faire paraître dans la *Revue chrétienne* un excellent article », écrit M. Loisy le 29 décembre 1903 (*Quelques Lettres*, p. 22).
3. « J'ai fait reproduire dans le *Temps* quelques lignes du *Siècle* écrites par Paul Sabatier » (Lettre du 10 janvier 1904.) (*Ibid.*, p. 25.)
4. *Ibid.*, p. 45-47.
5. *Ibid.*, p. 180.
6. *Ibid.*, p. 48.

La Semaine d'Ethnologie Religieuse

Avec un succès qui dépasse toute espérance, la Semaine d'Ethnologie Religieuse vient de tenir sa troisième session internationale à Tilbourg (Hollande), du 6 au 14 septembre.

Les statuts de la Semaine précisent le but de ces réunions dans les termes suivants : « La Semaine d'Ethnologie Religieuse est fondée, avant tout, pour introduire à l'étude technique et objective des religions non chrétiennes. Secondairement et parce que cette utilité suit de la première, elle pourra aussi assumer toute tâche scientifique regardant l'organisation ou l'amélioration de l'étude des religions chez les catholiques. Enfin, elle sera un moyen tout naturel pour les savants catholiques s'occupant de ces questions, d'échanger leurs vues et de lier des relations ». Conformément au but visé, la Semaine s'adresse donc : 1° aux missionnaires de tout ordre, congrégation, société ; 2° aux membres du clergé séculier et régulier désireux de s'initier aux mêmes études dans un but scientifique ou apologétique ; 3° aux laïques, ayant achevé leurs études générales et pouvant trouver un profit certain à ces cours.

La fondation de la Semaine d'Ethnologie Religieuse avait été décidée en 1911, dans une réunion de prêtres et de savants catholiques ; l'initiative de cette réunion venait de deux hommes qui furent avant la guerre les organisateurs d'un mouvement qui fait le plus grand honneur à la science et à l'Eglise ; le R.P.W.Schmidt, de la Société du Verbe Divin, directeur de la Revue internationale d'Ethnologie et de Linguistique, *Anthropos*, et le R. P. Fréd. Bouvier, S. J., professeur au Scolasticat d'Ore Place, Hastings. Tous deux étaient à la tête du Comité international qui assure la

direction de l'œuvre, l'un comme secrétaire général, l'autre comme secrétaire adjoint. Par deux fois, en 1912 et en 1913, la Semaine avait donné des cours d'Introduction à l'étude des religions[1], à Louvain, sous le patronage du président d'honneur du Comité, S. E. le cardinal Mercier. Le nombre des auditeurs à ces deux premières sessions avait prouvé que l'entreprise correspondait à un réel besoin.

La troisième session de la Semaine d'Ethnologie Religieuse devait se tenir en 1915. La guerre survint : le R. P. Bouvier trouva une mort glorieuse au champ d'honneur en 1916. L'idée d'une réunion fut reprise après la guerre : mais des difficultés de toutes sortes surgirent ; la moindre n'était peut-être pas celle de voir travailler dans une atmosphère pacifique des conférenciers et des auditeurs originaires de tous pays. La persévérante et douce fermeté du R. P. Schmidt et l'ardente activité du R. P. Pinard de la Boullaye, S. J., successeur du R. P. Bouvier comme secrétaire adjoint du Comité international, ont triomphé de tous les obstacles. Il faut dire qu'ils ont été admirablement secondés par le dévouement inlassable et l'incomparable esprit d'entreprise du comité local de Tilbourg, et par la généreuse hospitalité des habitants de cette ville industrielle catholique.

Tout, en effet, a été organisé pour offrir libéralement le vivre et le couvert aux étrangers (allemands, autrichiens, belges, français, hongrois, italiens, yougoslaves, lithuaniens, polonais, tchécoslovaques) auxquels le change était défavorable (près de 150 sur 183 membres adhérents) ; les autorités municipales ont aménagé la Bourse de Commerce pour les réunions de la Semaine ; une chaude sympathie entoure les semainiers, de quelque pays qu'ils viennent ; et je passe sous silence les mille délicatesses — officielles ou privées — qui sont témoignées aux hôtes de la ville de Tilbourg. Nul doute que cette atmosphère catholique créée et

1. Le compte rendu analytique de ces cours a été publié par la librairie Beauchesne, sous le titre de *Semaine d'Ethnologie Religieuse* (1913 et 1914).

entretenue par les Tilbourgeois n'ait contribué, pour une large part, à rendre plus complet et plus éclatant le succès de cette Semaine.

Après la messe du Saint-Esprit célébrée par Sa Grandeur Mgr Diepen, évêque de Bois-le-Duc, le R. P. Schmidt adresse un mot de bienvenue aux Semainiers. C'est une minute vraiment émouvante quand il donne lecture d'une lettre que le R. P. Bouvier lui adressait en février 1915, un an avant sa mort, et où il évoquait au milieu des combats les futurs travaux de la Semaine dans une assemblée toute pénétrée de la charité du Christ.

Les cœurs vibrent de la même note chrétienne, lorsque le R. P. Pinard, d'une voie émue, convie ses auditeurs à « travailler, dans la charité commune, au progrès de la science et à la défense de la foi ». Mgr Diepen, qui préside cette première séance à la Bourse du Commerce, appelle les lumières et les grâces d'en-haut sur les travaux de la Semaine et fait allusion « à l'accueil charitable et cordial » des habitants de Tilbourg. Les âmes sont accordées ; et le même esprit de concorde scientifique et catholique, soutenu par un télégramme particulièrement bienveillant de S. E. le cardinal Gasparri, règnera jusqu'au bout dans les réunions, dans les conversations et dans les discussions.

Les Cours de la troisième session, comme ceux des deux précédentes, ont compris deux parties: une partie *générale* concernant la Méthode, la Linguistique, la Sociologie, la Psychologie et la Préhistoire ; une partie *spéciale* consacrée au Sacrifice chez les peuples primitifs et chez les peuples antiques, à l'Initiation et aux Sociétés Secrètes chez les peuples primitifs, aux Mystères ethniques des peuples antiques.

*
* *

Il revenait au R. P. Schmidt de dire, dans la première conférence, le travail accompli jusqu'à présent et de donner quelques suggestions. Aussi prend-il comme thème de son entretien : *Tâches anciennes et*

nouvelles de la Semaine d'Ethnologie. Les tâches anciennes peuvent se résumer d'un mot : le recul de la théorie évolutionniste en sociologie et en histoire des religions. Tandis que les évolutionnistes soutenaient que les sociétés ont commencé par une forme inférieure de vie (promiscuité sexuelle, matriarcat) et que les religions procèdent les unes des autres, en allant du plus grossier au plus parfait, les études de l'*Anthropos* (1906) et les travaux des Semaines d'Ethnologie religieuse ont prouvé qu'au début des sociétés se trouve la famille individuelle, monogame, et que les tribus les plus primitives reconnaissent un Etre suprême et lui rendent un culte souvent très pur. Mais il reste encore beaucoup de populations dites primitives à étudier scientifiquement : ce sera la tâche des missionnaires de faire cette étude ; il serait même à désirer que des spécialistes soient désignés pour l'entreprendre dans chacune des missions sur le territoire desquelles vivent encore ces tribus primitives.

On saisit l'importance de la méthode dans ce genre d'études ethnologiques et religieuses. Le R. P. Pinard, S. J., s'est fait une spécialité des questions de méthodologie ; il possède de plus un réel talent de conférencier. Aussi est-il très écouté quand il traite de *La Méthode historico-culturelle*. On trouvera facilement ailleurs cette conférence[1] qui précise sur quelques points secondaires l'exposé qu'en a donné à plusieurs reprises le R. P. Schmidt[2]. Cette méthode permet de déterminer des types de civilisation (des cycles culturels), de fixer leur succession chronologique et de rechercher les causes ou lois de leur évolution. Grâce à cette méthode, dégagée de tout *à priori*, le R. P.

1. Elle a été publiée dans les *Recherches de Science Religieuse*, numéro de septembre-décembre 1921 (Paris, 5, place Saint-François Xavier). Elle sera reprise dans le tome second de l'ouvrage, dont la librairie Beauchesne vient de lancer le tome premier : *L'Etude comparée des Religions*.

2. Notamment en français, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, sous les titres de : *Voies nouvelles en Science comparée des Religions et en Sociologie comparée*, t. v (1911), pp. 46-74 (un tiré à part est en vente aux Bureaux de la Revue: Le Saulchoir, Kain), et de : *La Méthode de l'Ethnologie*, t. vii (1913), pp. 218-244.

a	Civilisation tasmanienne.	Civilisation primitive.	Civilisation primitive.
b	— du boumerang.	— du boumerang.	— du boumerang.
c	Cycle papou occidental.	Cycle africain oriental.	Cycle totémiste.
d	— — oriental.	Cycle africain occidental.	Cycle des 2 classes matrimoniales
e	Civilisation mélanésienne.		— de l'arc.
f	— polynésienne.	Civilisation soudanaise.	Civilisation polynés. (soudanaise)

W. Schmidt (1913 sq.)

Stades de civil.		*Régime économique.*	*Régime familial.*	*Aire de diffusion.*
I Civilisations archaïques (*Urkultur*).	A	Cueillette et petite chasse.	Monogamie; exogamie locale.	Pygmées et Pygmoïdes.
	B = *a*	— —	Totémisme sexuel; exog. loc.	Tasmanie; parties de l'Aust. S.-E.
	C = *b*	— —	Exog. loc.; droit paritaire.	Fractions de l'Australie, de l'Afrique, de l'Inde antérieure, (Amérique méridionale).
II Civilisations primaires.	D = *c*	Grande chasse.	Clans exogames; succession paternelle.	Australie occid., Afrique orient., parties de l'Inde antérieure et des Amériques
	E = *d*	Culture par les femmes.	Deux classes exogames; succession maternelle.	Australie orient., Afrique occid., Indes, fractions des Amériques.
	F	Elevage du bétail.	Patriarcat; autorité des grands-parents.	Turco-tartares. Indo-européens, Sémito-hamites.
III Civilisations secondaires.	G = *e*	Mélange de E et F.	Matriarcat sans classes exogames.	Voir E.
	H = *f*	Mélange de D et F.	Patriarcat sans exogamie.	Voir D. Cycles: *a*, austronésien; *b*, polynésien; *c*, indonésien; *d*, soudanais.
IV Grandes civilisations.				

Schmidt est parvenu à dresser le tableau ci-contre, qui complète ou rectifie les classifications antérieures de Graebner, d'Ankermann et de Foy. A parcourir ce tableau, on se rendra compte des erreurs critiques de l'évolutionnisme qui considère comme universelles certaines pratiques religieuses inférieures (magisme, naturisme, mânisme, totémisme) sans se poser la question d'origine et d'appartenance à une civilisation donnée et distribue les religions par pures possibilités logiques ou psychologiques, en procédant du plus grossier au plus parfait. Si la méthode historico-culturelle a abouti à des résultats importants, ce serait une méprise que de fonder sur elle de vains espoirs ; sa compétence a des limites ; elle ne saurait fournir ni une histoire continue de la civilisation, ni aucune date, ni découvrir les formes originelles de la civilisation ou de la religion, ni formuler aucun jugement métaphysique de vérité ou de valeur — du moins par ses seuls moyens.

Le R. P. Koppers, P. V. D., rédacteur à l'*Anthropos*[1], attire l'attention des Semainiers sur *Les formes économiques et industrielles et les cycles culturels*. Ces formes permettent de déterminer dans une large mesure les types de civilisation, les cycles culturels auxquels appartiennent les populations qui en ont conservé l'usage. Aussi les missionnaires rendront-ils un réel service en recueillant ces renseignements économiques et industriels chez les peuples primitifs.

Parmi les sciences auxiliaires de l'Ethnologie, il faut mentionner en un rang spécial la Linguistique. Le R. P. Pinard traite des caractéristiques, de l'utilité et des dangers de *La méthode philologique*. Celle-ci vise à étudier, au moyen de l'étymologie et de la linguistique comparée, les rites, les idées, les mythes des civilisations, à établir entre ces civilisations des relations de parenté, à éclairer l'état archaïque de leur souche commune ; il lui est impossible, toutefois, de

1. Le R. P. Koppers fait paraître en ce moment, en collaboration avec le R. P. Schmidt, un ouvrage du plus haut intérêt : *Vœlker und Kulturen*, Regensburg, Habbel, 1922.

reconstituer historiquement cet état archaïque, par exemple celui de l'indo-européen, d'une manière ou complète ou certaine, et surtout d'autoriser des assertions sur la religion primitive de l'humanité ; la méthode philologique peut encore éclairer, dans une mesure fort restreinte, l'évolution séparée des cultes apparentés, mais toujours à la condition de se tenir en garde contre l'arbitraire des étymologies, l'allégorisation des noms, les anachronismes, le minimisme (se souvenir, en particulier, que l'immatériel est nécessairement minimisé par la traduction dans une image ou dans un mot).

M. Carnoy, professeur à l'Université de Louvain, que l'on aurait pu croire visé par quelques remarques du R. P. Pinard se déclare, si je ne me trompe, d'accord avec lui. Cela ne saute pas aux yeux ; pour ma part, je ne le vois pas, et c'est sans doute parce que je suis incompétent dans la question des langues indo-européennes. Toujours est-il que le conférencier se croit en droit, en s'appuyant sur la parenté de ces langues et sur la paléontologie linguistique, de décrire en phrases serrées, remplies de noms, d'étymologies, de rapprochements, d'hypothèses, avec lesquels il semble se jouer comme en un jeu familier, l'ancien habitat, les migrations, les races, la civilisation, les croyances, le portrait psychologique *des Indo-Européens* primitifs[1].

Avant de chercher à reconstituer quelques traits de *La religion des anciens Basques*, le R. P. S. M. de Barandiaran rappelle que les documents historiques sont très rares. Les fouilles pratiquées dans le pays basque ont fait constater la présence du paléolithique supérieur (magdalénien) et de gravures pariétales, dans les cavernes, de même nature que celles qui ont été découvertes à Santander (Espagne) ; la civilisation néolithique est également attestée avec plus de 80 dolmens. L'on voit par là que le peuple basque, à cette époque reculée (n'est-ce pas un pur anachronisme que

1. Voir aussi le livre récent de M. Carnoy : *Les Indo-Européens* (Bruxelles, Vromant, 1921).

de parler, comme le fait le conférencier, de peuple *basque* à cette époque?) a suivi un développement presque parallèle à celui des autres peuples voisins. A travers quelques textes classiques et quelques inscriptions, la religion des anciens Basques (en lesquels certains veulent reconnaître des Phéniciens, d'autres des Berbères) apparaît comme un polythéisme; on rend un culte à des dieux anthropomorphiques, à des fontaines, à des pierres, à des arbres, aux vents, etc.; on adore ces dieux dans les grottes, dans des enceintes sacrées, dans des maisons; il n'y avait pas de temple. Des traditions populaires fournissent quelques détails sur la mythologie inférieure des anciens Basques.

C'est en pleine Linguistique que nous ramène le Dr A. Drexel, d'Innsbrück (Autriche). Méditatif et tenace, M. Drexel cache sous une certaine réserve extérieure l'esprit le plus aventureux. Sa conférence sur *l'Afrique, l'Asie Mineure et les peuples primitifs* tient du prodige; elle fut étourdissante de rapprochements et d'hypothèses dans les domaines linguistiques les plus divers; tous les grands problèmes se résolvent avec une apparente simplicité. L'obligeance du Conférencier (je l'en remercie vivement) m'a permis de lire à tête reposée son argumentation. Non seulement elle ne me paraît pas convaincante, mais, là où je puis la contrôler, elle est sujette à caution. Tout au plus pourrait-on, en étudiant chaque détail, trouver ici ou là quelque rare indication. Je ne puis rapporter ici que les principales identifications ou relations linguistiques proposées:

1° *Le problème Sumérien.* Le Sumérien s'opposant à l'Assyro-Babylonien, il faut l'envisager à part: *a*) Le Sumérien est apparenté au Bornu (parlé près du Lac Tchad); *b*) Le Bantu est apparenté au Rong, parlé dans le territoire de l'Indo-Chine, moyen Sub-Himalaya; *c*) A son tour, le Rong est apparenté au sumérien; *d*) Ce dernier a des rapprochements avec le basque.

2° *Le problème Hittite. a*) Il y a parenté entre le Hittite et le Nubien; *b*) Entre ces deux idiomes et

l'Indo-Germanique ; *c*) Les peuples qui parlent des langues semblables se répandent vers l'ouest de l'Afrique. Les Berbères en ont des restes linguistiques. Les Hittites appartiennent donc à une population qui a eu trois directions de dispersion : l'Asie (nord-ouest), l'Europe, l'Afrique.

3° *Le problème sémitique.* Entre le Sémitique, l'Egyptien et le Haussa il existe des rapports qui se laissent découvrir.

La conclusion générale qui s'ensuit, c'est qu'on entrevoit à travers cette union linguistique, à de grandes distances, l'unité du genre humain.

Avec M. le chanoine A. Bros, supérieur de l'Ecole Saint-Aspais, à Melun, nous revenons à la mesure, à la pondération, et aux argumentations qui portent. Je devrais plutôt écrire que de la clarté nous étions passés dans les ténèbres pour réapparaître à la lumière, car M. Bros nous donne deux Conférences sur la Sociologie, qui sont séparées l'une de l'autre par les deux dissertations de MM. de Barandiaran et Drexel.

La première traite de : *La méthode de l'Ecole Sociologique et ses affirmations erronées.* L'Ecole Sociologique, fondée par Durckheim, veut, sans religion, refaire les valeurs sociales, morales et religieuses. Elle admet des impératifs catégoriques, mais ces obligations morales, sociales, religieuses, ne sont que des faits, des manifestations de la conscience sociale. Voici à quoi se ramènent les règles de la méthode sociologique : 1° Le fait social n'est pas un phénomène biologique, ni un phénomène individuel, c'est un fait spécifiquement distinct ; il ne révèle ni les besoins individuels, ni les sentiments personnels ; il revêt des caractères particuliers, dûs à l'association ; 2° Le fait social est obligatoire : il contraint tout individu et possède un pouvoir de coërcition ; 3° Le fait social doit être soumis à une étude positive. Il ne s'explique pas par la finalité, mais par les lois ; 4° Pour classer les faits sociaux apportés par l'histoire, il faut faire appel à la méthode comparative ; 5° Les causes de ces faits sont

à chercher dans d'autres faits. Il y a là, observe M. Bros, plusieurs affirmations erronées: 1° Une défiance envers l'intelligence. On étudie le fait brut comme tel. Outre ce positivisme, les faits n'ayant aucune stabilité, on introduit un relativisme social foncier, ce qui détruit l'objet même de la science sociale; 2° Un mépris de la conscience individuelle : tout s'impose comme des faits bruts; 3° L'application à un domaine intellectuel d'une méthode purement expérimentale; 4° La transposition aux faits sociaux de l'hypothèse évolutionniste; 5° La suppression de toute emprise morale directe sur notre conscience; 6° L'introduction en sociologie du pragmatisme et du mysticisme.

La seconde Conférence est intitulée par M. Bros : *Les affirmations de l'Ecole Sociologique sur l'Histoire des Religions*. D'après l'Ecole Sociologique, la Religion est réduite à un système de croyances et de rites relatifs à des choses sacrées, que l'homme religieux respecte, sous l'influence de forces. Ces forces imaginaires sont, à l'origine, des totems. Durckheim croit trouver dans le totémisme australien la religion primitive. La morale a pour fonction de codifier les faits; elle ne fournit pas la vraie nature de ses lois; elle ne donne pas le droit; la principale vertu est une vertu sociale, l'esprit de discipline qui accepte les lois et s'y soumet; les lois sortent de la société elle-même, elles en sont le produit naturel. La responsabilité se ramène donc à n'être plus que la qualité de ceux qui doivent se soumettre aux lois, de par leur intégration dans une société. Le saint est un témoin des choses dont il incarne la valeur; sa canonisation est un acte social. Là encore M. Bros retrouve : 1° Une option philosophique inadmissible : le positivisme et le relativisme; 2° Le primat sociologique. Quant au totémisme, religion élémentaire où l'on ne rencontrerait plus ni idée de Dieu, ni idée de l'âme (du moins originairement), mais simplement la conception de forces du clan, de totems, il n'est admis au début de toutes les conceptions religieuses primitives qu'en vertu d'un postulat évolution-

niste qui fait tout dériver, en religion, de formes grossières. Ethnologiquement considéré, le totémisme n'est pas primitif ; la méthode historico-culturelle prouve que le totémisme est indépendant de la religion et, de plus, n'est pas universel.

Le R. P. LINDWORSKY, privat-dovent à l'Université de Cologne, devait donner une Conférence sur *l'Orientation psychologique de la méthode historico-culturelle*. Empêché par la maladie, il est remplacé par le R. P. PINARD qui expose *La Méthode psychologique dans l'étude comparée des Religions*. Il en montre la nécessité pour pénétrer à l'intérieur même des actes religieux, qui sont des actes humains, faits avec intention ; pour éviter les illogismes qui expliquent tout par le magisme, l'immoralité, le panthéisme mystique ou l'athéisme mystique ; pour contrôler la thèse chrétienne : la religion définie comme une amitié entre Dieu et l'homme, fondée sur une sympathie de nature. Les conditions subjectives de la méthode psychologique sont la sympathie envers les religions étudiées, l'expérience personnelle de la religion, la défiance du facteur personnel, c'est-à-dire des limites et de la tendance de ses propres facultés. Les procédés de la méthode psychologique sont l'observation interne ou introspection, l'observation externe directe (autobiographies et questionnaires) et indirecte (conséquences physiologiques, morales, affectives, intellectuelles, sociales), l'expérimentation.

Le R. P. GEMELLI, O. F. M., recteur magnifique de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, recherche avec son autorité particulière les moyens de faire *L'Etude psychologique de la prière*. Au lieu de s'en tenir à la description extérieure des phénomènes religieux ou à leur explication par la subconscience, il faut entrer dans l'intérieur même des faits par l'introspection s'il s'agit de faits individuels, par l'étude objective s'il s'agit de faits collectifs. On dépasse aujourd'hui le mécanisme et le matérialisme pour revenir au vitalisme. La psychologie a pour objet ces expériences psychologiques, vitales ; elle vise à en pénétrer l'in-

time ; le R. P. Mainage, O. P., a montré par exemple dans l'étude de la conversion qu'on aboutissait à un résidu qui faisait conclure à un fait miraculeux. De même, pour la prière, il faut arriver par une bonne méthode psychologique à en saisir le trait spécial essentiel : le sentiment de la présence divine, sentiment qui varie avec chaque individu, et qui a sa source non dans la subconscience, mais dans la conscience.

Y a-t-il entre les cycles culturels et les civilisations préhistoriques des relations qui autorisent à faire l'équivalence entre tel cycle culturel et telle civilisation préhistorique? Cette question, aussi capitale que celle des rapports entre les cycles culturels et les récits de la Genèse, a tenté l'ardeur de M. le professeur Menghin, de l'Université de Vienne[1]. 1° Distinguant dans le *paléolithique inférieur* deux civilisations, l'une de l'Europe occidentale caractérisée par les coups-de-poing (Chelléen et Acheuléen), l'autre de l'Europe orientale caractérisée par les racloirs et les pointes (Prémoustérien et Moustérien), il reconnaît entre cette dernière civilisation moustérienne et la civilisation tasmanienne (totémisme monogamique) des rapports tels qu'on ne peut douter de leur identité. Quant à la civilisation chelléenne et acheuléenne, peut-être faut-il la voir dans le cycle culturel du boumerang ; 2° Le *paléolithique supérieur* comprend la civilisation aurignacienne qui se rattache au Moustérien, la civilisation proto-solutréenne qui se rattache à l'Acheuléen, le mélange de ces deux civilisations dans le Solutréen, le Magdalénien et l'Azilien, la civilisation capsienne sur les bords de la Mer Méditerranée. Si l'on compare ces diverses civilisations avec les cycles culturels, on aperçoit des concordances nombreuses entre l'Aurignacien et le cycle totémique, entre le Proto-solutréen et le cycle caractérisé par les deux classes avec succession maternelle (E du tableau du P. Schmidt). Le Solutréen, le Magdalénien, l'Azilien, sont spécifiquement

1. M. Menghin m'a passé un large résumé de sa conférence pour que je ne trahisse pas sa pensée. Qu'il veuille bien accepter ici mes remerciements.

européens. Le Capsien semble être un mélange de civilisation totémique et pygmoïde ; il serait donc protohamitique ; 3° Le *néolithique ancien* comprend le Campignyen, la civilisation arctique (Nord de la Scandinavie, Russie, Ouest de la Sibérie) et la zone postpaléolithique en Espagne, en Angleterre, dans les Alpes. On ne peut établir de lien qu'entre le Campignyen et le cycle de l'arc, durant lequel règne le matriarcat sans classes exogames.

Tels sont les résultats de la comparaison entre *L'Archéologie préhistorique et la méthode historico-culturelle*. Cette tentative du Dr Menghin est des plus intéressantes ; le professeur de Vienne y a mis toute sa chaleur. S'impose-t-elle vraiment avec probabilité? Je ne le pense pas ; et voici pourquoi à mon sens : d'une part, elle repose tout entière sur quelques indices matériels ; si le critère de forme semble respecté, où est le critère de quantité? On ne sait encore que très peu de chose sur la civilisation spirituelle des préhistoriques et, dès lors, la comparaison me paraît manquer de bases suffisantes pour étayer une probabilité. D'autre part, l'on n'a pas encore étudié suffisamment le préhistorique là justement où vivent actuellement les peuples primitifs : tout est à faire, ou presque, il faut l'avouer, en ce genre d'études. Avant de parler sérieusement de coïncidences, il faudrait éclairer les missionnaires sur ces problèmes préhistoriques. Il serait facile d'apporter quelques exemples qui pourraient au moins mettre en question le point de savoir si sous les cycles culturels actuellement existants, il n'y a pas trace de civilisation matérielle antérieure, se rapprochant, elle, au point de vue des outils, du préhistorique connu par l'Europe, le Nord de l'Afrique, et l'ouest de l'Asie. Alors, mais alors seulement, il ne sera pas prématuré de parler d'équivalence et d'identité entre cycles culturels et civilisations préhistoriques.

*
* *

La partie *spéciale* des travaux de la Semaine se rapportant au Sacrifice s'ouvre avec une Conférence, très

riche d'idées et de suggestions, du R. P. SCHMIDT : elle porte le titre : *Notions générales sur le Sacrifice dans les cycles culturels*. Contre les évolutionnistes qui veulent retrouver dans le sacrifice les restes d'un repas offert aux morts ou la communion totémique ou un rite magique, le R. P. Schmidt établit, en recourant à la méthode historico-culturelle, les points suivants : 1° Dans les civilisations archaïques, on ne rencontre ni sacrifice aux morts, ni magie, ni l'un ni l'autre n'ont donc pu influencer le sacrifice ; on ne rencontre pas non plus de totémisme : l'origine du sacrifice n'est donc pas à chercher dans la communion totémique. Par contre, le sacrifice de prémices existe chez la grande majorité des Pygmées, sous sa forme négative de défense de prendre les fruits de tel ou tel arbre chez les Andamanais ; les éléments offerts sont en quantité insignifiante : il ne saurait donc être question d'un repas offert à l'Etre suprême. En Australie, il n'y a pas trace de sacrifice chez les primitifs. Le cycle du boumerang ne nous présente pas non plus de sacrifice ; 2° En regard de ces faits, il est permis de se demander si le sacrifice de prémices chez les Pygmées est un véritable sacrifice ou une simple oblation. La thèse théologique exige pour le véritable sacrifice une destruction. Peut-être faut-il maintenir pour le sacrifice de prémices le caractère d'un véritable sacrifice en disant que la destruction n'est qu'un acte profane, de même que la communion ne serait qu'un acte de culte sans être liée nécessairement à la notion de sacrifice ; 3° La destruction commence à appartenir au sacrifice dans les cycles culturels qui travaillent les produits naturels. La raison en doit être cherchée dans la relation que le sacrifice soutient avec la vie. Ici, on tue pour indiquer que Dieu a le souverain domaine sur *la vie* ; 4° Mais dans les civilisations archaïques, le sacrifice porte non sur la vie, mais sur les *moyens de vivre* : on ne détruit pas ce qui doit servir à entretenir la vie ; 5° La situation change avec les civilisations primaires. Le cycle totémique est peu favorable au sacrifice : c'est que la magie y règne et

que l'hommage qui existe dans le sacrifice se change là en violence exercée sur la divinité. Dans le cycle matriarcal, le sacrifice aux morts domine : quand l'esclavage est établi, on tue les esclaves ; on fait des sacrifices humains ; on mange les hommes. Dans le cycle des nomades, qui est un mélange de matriarcat et de totémisme, les hommes représentant les dieux, on tue les hommes afin de s'assimiler la divinité ; 6° Le sacrifice expiatoire est difficile à expliquer au point de vue ethnologique. On le trouve dans une tribu de Pygmées (avec effusion de sang humain), également chez les nomades. L'explication est encore plus malaisée quand il s'agit du sacrifice expiatoire par substitution, avec ou sans énumération de péchés ; 7° M. Heiler, dans son livre sur la Prière (*Das Gebet*, Munich, 1918), a commis deux méprises : la première est que le sacrifice serait dans les civilisations archaïques en dépendance de la prière ; sans doute l'existence de l'un et de l'autre est constatée, mais sans aucune dépendance réciproque, la prière constituant un élément religieux plutôt passif, et le sacrifice un élément religieux actif, donatif. La seconde méprise est dans l'affirmation que plus le sacrifice augmente, plus aussi le niveau religieux s'abaisse ; c'est faux, les civilisations archaïques démontrent le contraire.

A mon grand regret, je ne puis faire le détail des Cours groupés sous cette rubrique du Sacrifice : M. G. Wunderle, professeur à l'Université de Wurzburg (Allemagne), refait avec netteté *La Psychologie du Sacrifice :* le R. P. P. Schebesta, S. V. D., étudie *Le Sacrifice et ses formes en Afrique* : une carte ingénieuse présente l'aire de diffusion des sacrifices africains et fait ressortir le caractère primitif du sacrifice chez les Pygmées ; M. Carnoy se meut à l'aise dans la complication du rituel dans l'Inde quand il décrit *Le Sacrifice et la Prêtrise chez les Indo-Européens et spécialement dans l'Inde*. Puis vient une série de savantes Conférences sur le Sacrifice dans les religions classiques, *dans la religion des Sumero-Accadiens*, par

le Dr J. Hehn, de l'Université de Würzburg ; *chez les Hébreux*, par le Dr Sanda, de l'Université de Prague ; *chez les Arabes*, par le Dr Klametz, de l'Université d'Olmütz ; *dans le culte grec et romain*, par le Dr Andrès, de l'Université de Bonn. Cette dernière conférence, en particulier, est remarquable par le soin minutieux apporté par le Dr Andrès à distinguer les différents rites. Sur la théorie littéraire qui est à la base de la causerie du Dr Sanda, j'aurais de sérieuses réserves à faire.

Il faut accorder une mention spéciale à la Conférence du R. P. Koppers, S. V. D., sur *La Religion des Fuégiens*, plus exactement sur la religion des Yagans, tribu Fuégienne qui habite à la Pointe de Feu, dans l'Amérique méridionale et dont il ne reste plus actuellement que 70 membres. Cette Conférence fait sensation. Est-ce parce que Darwin les a dépeints comme anthropophages et comme a-religieux? Est-ce parce que l'on a chuchoté dans l'assemblée que le R. P. Koppers avait pu recevoir l'initiation dans cette tribu? Est-ce parce qu'une sorte de pitié étreint les âmes pour ce peuple qui comptait encore 2.500 membres, il y a cinquante ans, et qui disparaît lentement par les ravages de la maladie et de l'alcool? Pour toutes ces raisons à la fois l'attention s'éveille et se soutient. L'on apprend que les Fuégiens appartiennent à un cycle culturel archaïque, car ils vivent de chasse, de pêche et de cueillette et ne se livrent ni à l'agriculture, ni à l'élevage des bestiaux. Sans avoir le type des Pygmées, ils sont d'un stade de civilisation nettement prétotémique et prématriarcal. Contrairement aux affirmations de Darwin, ils ne sont nullement anthropophages et, surtout, ils possèdent une religion. Cette religion est un monothéisme relativement pur et encore vivant. A Dieu ils donnent des noms comme ceux d'éternel, de très vieux, de père, de très puissant, de très haut ; ce Dieu (Vatauineuva) est le maître de la vie et de la mort, le propriétaire de toutes choses ; il a son habitation dans le ciel ; il sait tout ; il voit tout ; c'est aussi l'inexora-

ble, le meurtrier. Les Fuégiens ne lui rendent aucun culte extérieur et n'ont pas de sacrifice (c'est là ce qui a trompé Darwin). Ils croient à une certaine immortalité. Jadis, ils brûlaient leurs morts, en l'honneur desquels ils ont des manifestations de deuil, privées et publiques. Ils admettent l'existence de bons et de mauvais esprits ; ils ne se livrent que très peu à la superstition. Une longue salve d'applaudissements salue cet exposé du R. P. Koppers.

Dans la section ayant pour objet l'*Initiation et les Sociétés secrètes chez les peuples primitifs*, le R. P. Schmidt s'élève une fois de plus contre l'école évolutionniste qui confond à tort ces deux institutions bien distinctes. L'école historico-culturelle pense être en mesure de montrer que : 1° Les différences essentielles qui existent entre les Initiations tribales proviennent de la diversité des cycles culturels ; 2° Ces Initiations tribales se décomposent en Sociétés secrètes dans les civilisations primaires, pour des causes concrètes : dans le cycle matriarcal où la femme joue le principal rôle, les hommes, afin de maintenir la soumission de la femme, s'organisent en Sociétés secrètes et rendent un culte aux ancêtres masculins ou versent dans l'animisme ; 3° Dans les civilisations secondaires, qui sont des mélanges de civilisations antérieures, la combinaison des Initiations tribales et des Sociétés secrètes donnent naissance aux rites magico-agraires tribaux et aux confraternités magico-religieuses privées.

M. DE JONGHE, professeur à l'Université de Louvain, distingue *Les Sociétés secrètes en Afrique* des rites de la puberté, mais se refuse à attribuer ces deux institutions, dont les rites se ressemblent, à des cycles culturels différents. Le schéma donné par le R. P. Schmidt peut convenir aux populations australiennes mais non pas à l'Afrique : ici il n'est pas possible de démêler ces cycles ; l'initiation tribale se fait lorsque la pudeur s'oppose à la cohabitation des enfants avec leurs parents, tandis que les sociétés secrètes sont des organisations qui visent les sorciers.

Le Dr L. EHRLICH, professeur à l'Université de

Ljubljana (Yougoslavie), rapporte les différents types d'initiation en Australie et les compare avec les cycles culturels.

Le R. P. WINTHUIS, M. S. C. et le R. P. VIEGEN, M. S. C. décrivent, le premier, la société secrète qu'il dénomme « Ingiet » et qu'il a rencontrée en Nouvelle-Poméramie, le second, la société secrète des Marind répandue dans la Nouvelle-Guinée Néerlandaise.

La dernière section de la partie spéciale des travaux est consacrée aux MYSTÈRES ETHNIQUES CHEZ LES PEUPLES ANTIQUES.

Il faudrait être initié à beaucoup de sciences et de choses pour suivre avec profit les argumentations du R. P. KREICHGAUER, S. V. D., sur *Les Mystères astronomico-religieux dans l'Amérique Centrale*. Le savant astronome rappelle l'invasion en Amérique, par le détroit de Behring, des cycles culturels totémique et matriarcal et, par mer, du cycle matriarcal libre. L'étude des manuscrits mexicains astronomiques lui fait attribuer aux anciens peuples cultivés d'Amérique une science de l'astronomie, très développée, traditionnelle, remontant à des milliers d'années. Les mystères et la mythologie qui se cachent sous les symboles astronomiques dénotent un ancien culte matriarcal.

Comment résumer même en quelques lignes les substantielles conférences ou mieux les savantes dissertations qui nous sont lues, dans les limites d'une heure, souvent avec rapidité, sur les principaux mystères classiques : *Les Mystères d'Osiris* en Egypte (Dr JUNKER, de Vienne), *Les Mystères d'Eleusis* en Grèce (M. l'abbé J. DE CALUWE), *Les Mystères de Mithra* (M. le chan. VAN CROMBRUGGHE, de Louvain) et *Les Mystères d'Attis et d'Osiris* (R. P. DUHR, S. J. d'Enghien) dans le monde gréco-romain? Déjà à cette lecture, la différence éclate entre ces mystères antiques et le Christianisme, dont ils sont rapprochés si souvent. Ces monographies restituent à chaque mystère sa physionomie propre qui le distingue nettement de ceux qui étalent leurs rites parfois dans la même ville.

Envisagés dans leur ensemble, ils font prendre conscience, par voie d'opposition, de ce que le christianisme apporte d'élevé, d'ordonné, de réel, de bienfaisant, de conquérant. On a voulu nier ou atténuer ce caractère de la religion chrétienne. Le R. P. DE GRANDMAISON, S. J. traite ce point spécial : *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, avec une précision et une distinction, avec une éloquence et une conviction qui emportent l'adhésion et l'admiration de tous les auditeurs. 1° L'originalité du Christianisme a été mise en question : on a prétendu que le christianisme avait emprunté ses croyances fondamentales, dogmes et rites, aux religions païennes et au syncrétisme proprement dit ; on lui a cherché des préformations efficaces dans l'hénothéisme des Grecs, dans le syncrétisme des mythographes, dans le culte des empereurs et celui de Rome. 2° Les savants qui se livrent à ces comparaisons, qui les acceptent et se les imposent, tombent dans de graves défauts de méthode : ils négligent les indices de différence ou de concomitance pour ne retenir que de vagues ressemblances tirées d'un contexte doctrinal et cultuel différents ; ils vont chercher, très loin dans des sources anciennes ou très bas dans des documents dont on vieillit la date, des antécédents aux dogmes et aux institutions chrétiennes et délaissent des sources plus proches ; ils abusent de la terminologie chrétienne. 3° Sans doute, certains faits peuvent donner l'impression d'un emprunt général : types artistiques, symboles, détails de rites, calendrier, vocabulaires, ressemblent parfois à ceux du christianisme. Mais les apôtres ont tenu en suspicion et même en abomination les mystères païens. Le Christianisme conserve son originalité entière quant aux personnes (le grand fait chrétien du Christ est unique) et quant aux rites (communion chrétienne, baptême, transport de l'âme chrétienne, Eucharistie) ; les différences entre les sentiments moraux sont capitales : les païens attendent une pureté rituelle, mais le chrétien attend une rénovation intérieure, en vue d'une autre vie morale. Le R. P. de Grandmaison termine sa belle conférence

en citant des extraits impressionnants des Epîtres de saint Paul.

La physionomie de la semaine ne serait pas complète si je passais sous silence les traditionnelles CONFÉRENCES DU SOIR, illustrées, pour la plupart, de superbes projections. Le R. P. BROU, S. J. expose avec la facilité qui lui est familière en ce domaine *Ce que les missionnaires ont fait pour l'histoire des religions*, surtout depuis le XVI[e] siècle. Le distingué et aimable professeur de l'Université d'Utrecht, M. J. SCHRIJNEN, traite ce sujet très goûté des habitants de Tilbourg: *Les bienfaits du christianisme dans la vie familiale.* M. l'abbé J. BOUYSSONIE, correspondant du Muséum, rappelle d'une manière très didactique le but des *Fouilles préhistoriques:* reconnaître les restes des humains les plus anciens, les manifestations de leur activité industrieuse, intellectuelle, morale, religieuse, l'âge relatif des découvertes; indique les moyens pour atteindre ce but, puis commente une série de vues photographiques, prises par lui, de ses fouilles personnelles. Le R. P. SCHMIDT dresse le tableau sommaire des *formes sociales des cycles culturels.* Le R. P. VIEGEN, M.S.C., le R. P. KOPPERS, S.V.D., le R. P. BERNARD, S.J. décrivent respectivement, avec projections à l'appui, le *Sacrifice dans les îles Kei* (*Indes néerlandaises*), *l'Initiation tribale et la société secrète chez les Fuégiens, la Vie des tribus de l'Alaska.*

***

Dans la réunion d'adieu qui rassemble une dernière fois les semainiers à la Bourse du Commerce, on comprend l'émotion et la joie qu'éprouve le R. P. Schmidt en contemplant le chemin parcouru durant ces huit journées chargées de travail. Le R. P. Pinard exprime lui aussi sa satisfaction. En même temps qu'il annonce la publication du compte-rendu analytique des séances, il promet pour la prochaine session une diminution du nombre des conférences afin de laisser du temps pour

les consultations individuelles et le retour aux conférences pratiques destinées à fournir aux missionnaires des moyens critiques d'investigation. Cette session, dont le lieu n'est pas encore fixé, conservera la partie générale qui forme l'Introduction indispensable à l'étude des Religions ; la partie spéciale traitera de ces questions essentielles : le sentiment de la culpabilité, l'idée de rédemption, les religions à mystères.

Le secrétaire adjoint recommande enfin à ceux qui désirent se tenir au courant des problèmes abordés dans les cours de la semaine l'*Anthropos*, la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, les *Recherches de Science Religieuse*, la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Dans la pensée du R. P. Pinard, cette liste n'est pas exhaustive : par exemple, les études du R P. Lagrange ont été assez souvent citées par lui-même, par le R. P. Duhr, par le R. P. de Grandmaison, pour qu'il soit nécessaire d'insister sur la *Revue Biblique*. La *Revue Apologétique* a sa place marquée à côté de ces périodiques : c'est le motif pour lequel on a pensé que les lecteurs de cette Revue aimeraient à connaître, même par un compte-rendu quelque peu technique, l'orientation des études de la troisième Semaine d'Ethnologie Religieuse, les résultats scientifiques et apologétiques que l'on en peut légitimement conserver et les efforts qui restent à faire dans un domaine aussi vaste, ouvert depuis peu de temps en somme à l'exploration méthodique.

P. Synave, O. P.
Professeur au Collège Théologique du Saulchoir, Kain (Belgique).

Chronique d'Écriture Sainte

Nouveau Testament

(Suite et fin)[1].

3. J'ai indiqué plus haut, en analysant l'ouvrage de M. Loisy, que, d'après celui-ci, le rédacteur qui a si profondément remanie les Actes aurait appliqué la même méthode, quoique dans une mesure plus restreinte, à l'évangile composé par saint Luc. Je ne sais si le professeur au Collège de France a l'intention, pour confirmer sa thèse, d'étudier à nouveau, à la lumière de cette théorie, le troisième évangile. Mais je crois fort que, sur le terrain de l'évangile, l'arbitraire de son système apparaîtrait encore davantage. En tous cas, le commentaire approfondi du troisième évangile que vient de publier le P. Lagrange, où le mode de composition de ce livre est minutieusement étudié, aboutit plutôt à faire ressortir l'unité de sa rédaction, bien que l'évangéliste ait eu à sa disposition des sources qu'il a largement utilisées. Le R. P. ne discute pas directement, il est vrai, l'hypothèse d'un remaniement de l'ouvrage primitif de saint Luc par un interpolateur plus récent. Mais tout le commentaire met en lumière l'unité de pensée, de style, de méthode littéraire qui atteste l'unité d'auteur. Et, dans les deux cas principaux où l'on soupçonne une interpolation : les v. v. 35-36 du ch. I[er], où apparaît l'idée de la conception virginale, étrangère, d'après nombre de critiques, au texte primitif des récits de l'enfance, et les v. v. 19-20 du ch. XXII, qui auraient été introduits pour adapter le récit primitif de la Cène à la conception paulinienne de l'Eucharistie, le P. Lagrange établit par une discussion approfondie qu'il n'y a aucune raison solide de regarder ces passages comme des additions, faites après coup, et pour un motif théologique, au texte original de saint Luc.

„Le troisième évangile tout entier, tel que nous l'avons aujourd'hui, est donc bien de la main du « cher médecin », compagnon de saint Paul. Le P. Lagrange ne s'est pas attardé très longuement à défendre, après Harnack, cette

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 octobre 1922, p. 110 sqq.

thèse traditionnelle. Il insiste davantage sur la date de composition, parce que, sur ce point, son opinion s'est modifiée depuis la publication de son Commentaire sur saint Marc. Impressionné par le témoignage de saint Irénée, qui paraît formel et auquel il est difficile de donner une interprétation différente, il avait cru devoir placer la rédaction du second Evangile après la mort des apôtres Pierre et Paul, et, puisque Marc a servi de source à Luc, la composition du troisième évangile devait être reportée à une date encore postérieure. Aujourd'hui, il est frappé davantage par la difficulté d'expliquer la façon brusque dont se terminent les Actes, si, lors de la rédaction de ce livre, saint Paul avait déjà subi le martyre. « Tout se passe dans les Actes, et ils sont terminés, comme si Luc avait écrit à la fin de la captivité de Paul, vers l'an 63 ou 64 ». Le R. P. voit, avec raison, un indice en faveur de la rédaction des Actes avant la persécution de Néron dans le fait — sur lequel, on l'a vu, M. Loisy insiste tant, et dont il donne une explication toute différente — que l'auteur des Actes prend une attitude plutôt sympathique à l'autorité romaine, ce qui n'eût guère été possible à une époque où le christianisme eût été mis hors la loi. Cette conclusion, relative aux Actes, implique nécessairement la composition du troisième évangile à une date plus ancienne encore, et il faut, dès lors, admettre que les données de saint Irénée, relatives à la composition des évangiles, n'étaient sans doute pas empruntées à une tradition authentique, mais plutôt le résultat d'une simple conjecture, l'évêque de Lyon ayant peut-être pensé que les disciples des Apôtres ne pouvaient juger utile d'écrire l'Evangile, tant que ceux-ci le prêchaient.

Le problème, auquel le P. Lagrange s'est spécialement attaché, soit dans le commentaire proprement dit, soit dans l'introduction, est celui des sources du troisième évangile et des procédés de rédaction de saint Luc. De ce chef, le commentaire est « beaucoup plus littéraire que théologique », c'est le R. P. qui le déclare lui-même, en s'excusant presque d'avoir attaché tant d'importance à la détermination précise du sens grammatical des phrases et même des mots, ainsi qu'à l'étude de la méthode de travail de saint Luc. Certes, ce commentaire serait d'une lecture plus attrayante et plus accessible à tous, si le P. Lagrange s'était borné à l'explication du fond de

l'évangile, en insistant moins sur la forme littéraire, sur les nuances de pensée et d'expression qui caractérisent le texte de saint Luc, dans les parties qui lui sont communes avec les deux autres synoptiques[1]. Tel qu'il est, il s'adresse avant tout à ceux qui pensent que, pour pénétrer le plus avant possible dans l'intelligence de la parole de Dieu, il faut d'abord se rendre un compte exact du travail humain auquel l'auteur inspiré s'est livré, et qui ne reculent pas, malgré ce qu'elle présente forcément d'un peu aride, devant la comparaison minutieuse du texte évangélique avec les documents dont l'historien sacré a pu se servir.

Le premier problème de critique littéraire que soulève le troisième évangile est la détermination précise des rapports entre l'œuvre de saint Luc et le second évangile. Bien que la plupart des critiques admettent aujourd'hui que l'évangile de saint Marc est une des sources utilisées par saint Luc, il en est encore qui pensent que celui-ci n'a pas eu sous les yeux le texte de Marc, mais a connu seulement la catéchèse orale de saint Pierre qui fait le fond du second évangile, et il en est d'autres qui pensent que saint Luc s'est bien servi d'un Marc écrit, mais d'une forme primitive de Marc, différente de notre second évangile actuel. La conclusion à laquelle aboutit le P. Lagrange, après une étude minutieuse, c'est qu'il y a une dépendance littéraire certaine entre l'œuvre de saint Luc et le second évangile, *tel qu'il est*. Ce qui fait hésiter certains critiques, c'est qu'ils ne peuvent concevoir la dépendance autrement que comme une servitude et ne s'expliquent pas, dès lors, les divergences entre Luc et Marc. C'est le mérite du P. Lagrange d'avoir mis en lumière la liberté qu'a gardée Luc par rapport à Marc,

1. C'est surtout dans les parties de l'évangile où Luc suit Marc, que le commentaire apparaît presque uniquement philologique et critique, parce que le P. Lagrange ne reproduit pas les explications de fond déjà données dans son commentaire du second évangile, et se contente de noter les particularités que présente le texte de saint Luc. Dans le commentaire des chapitres dont la matière n'est pas empruntée à Marc, les explications historiques et doctrinales sont beaucoup plus développées : on lira avec un intérêt spécial, à ce point de vue, le commentaire des récits de l'enfance de Jésus. On peut se demander si le P. Lagrange n'aurait pas rendu plus facile la lecture de son commentaire, si, comme l'a fait le P. Allo dans son *Apocalypse*, il avait plus complètement séparé les remarques grammaticales et philologiques des explications qui portent sur le fond du récit. Le caractère un peu morcelé que présente nécessairement un commentaire où le texte est expliqué verset par verset serait également atténué, semble-t-il, par une disposition de ce genre.

alors même qu'il le prenait pour guide dans la disposition générale des faits et jusque dans l'expression, et d'avoir précisé les raisons probables des omissions, transpositions et autres modifications de fond ou de forme que fait apparaître la comparaison des deux évangiles dans leurs parties communes. Cette comparaison, estime le P. Lagrange, fait ressortir tout ce que le travail de saint Luc suppose de conscience et de soin, et fait mieux comprendre par suite la solidité de son œuvre. Marc et Luc apparaissent alors chacun avec ses qualités propres : Marc, plus direct, plus vivant et plus pittoresque; Luc, plus soucieux de correction et d'élégance, épris de cette proportion et de cette mesure qui caractérisent l'art grec. « Les récits de Marc, dit le P. Lagrange, sont comme des terres cuites, frémissantes de vie, belles malgré quelques bavures. Luc les a copiées en marbre blanc. Les traits sont plus réguliers, mais moins expressifs; la physionomie moins animée, mais, ce qu'il faut admirer le plus, c'est que Luc n'a pas manqué la ressemblance. »

Le P. Lagrange n'a pas cherché à résoudre d'une façon aussi définitive la question délicate des rapports entre le premier évangile et le troisième, parce qu'il se réserve de le traiter complètement dans le commentaire de saint Matthieu qui terminera ses travaux sur les Synoptiques, et il ne propose pas de conclusion ferme, sinon sur le fait, bien établi par un certain nombre de rapprochements significatifs, de l'existence d'un rapport littéraire entre Luc et Matthieu en un texte grec, et donc sur l'insuffisance de la tradition orale à expliquer les relations entre le premier et le troisième évangile. C'est la nature de ce rapport qui est difficile à définir. Beaucoup de critiques, on le sait, pensent que Luc et le rédacteur de notre premier évangile actuel auraient utilisé une source commune, qui aurait contenu surtout des discours du Christ et ne serait autre que les *Logia* dont parle Papias, et dont il attribue la composition à l'apôtre saint Matthieu. La Commission biblique a rejeté cette théorie comme opposée aux données de la tradition ecclésiastique sur l'authenticité de nos évangiles (notre premier évangile actuel ne serait pas véritablement l'œuvre de saint Matthieu), et sur l'ordre de leur composition (notre second évangile serait antérieur au premier et lui aurait servi de source). Le P. Lagrange rejette également la théorie des deux sources sous la forme que lui donnent la plupart des cri-

tiques, et maintient l'identité substantielle entre notre premier évangile et l'œuvre primitive araméenne de saint Matthieu. Il ne voit pas de difficulté absolue à ce que la source suivie par Luc, dans les parties qu'il a en commun avec le premier évangile, ait été Matthieu lui-même; à tout le moins on peut dire, pense-t-il, qu'elle était dans l'ordre et sous la forme où nous la trouvons dans Matthieu. Pour rendre compte des difficultés que soulève néanmoins cette hypothèse, on pourrait supposer que saint Luc n'a utilisé l'évangile de saint Matthieu que secondairement, que, ayant dessiné les grandes lignes de son ouvrage surtout d'après Marc, il s'est servi, tantôt de l'un, tantôt de l'autre de ses devanciers, mais en subordonnant en tous cas l'usage de Matthieu à son plan, conçu surtout d'après Marc. Une autre hypothèse, que le P. Lagrange semble préférer, consisterait à admettre que Luc n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais seulement des extraits en grec, comprenant les discours, dans leur ordre et à peu près tels qu'ils sont dans le texte de Matthieu. Il n'y a rien d'impossible en effet à ce que, avant qu'une traduction grecque complète de l'évangile araméen de Matthieu ait été composée, il ait existé des fragments de traduction, ou des recueils de catéchèses orales fixées par écrit, à peu près sous la forme qu'elles ont prise dans la rédaction de Matthieu.

Quoi qu'il en soit de ce problème particulier, le travail de comparaison auquel s'est livré le P. Lagrange lui a permis de caractériser nettement la méthode de saint Luc comme historien, et on lira avec un particulier intérêt le chapitre de son introduction: *Luc, historien religieux*, qui expose ses conclusions sur ce point. Luc, dit-il, a voulu appliquer à l'histoire évangélique les bonnes règles de la critique historique, telles que les a comprises un historien grec sérieux comme Polybe. S'il a sacrifié souvent la précision chronologique à l'arrangement harmonieux des faits, s'il n'a pas attaché beaucoup d'importance à la géographie, il a cependant voulu écrire une histoire exacte. Il a contrôlé ses sources; s'il s'en sert librement, comme nous le constatons dans la façon dont il a utilisé Marc, il les suit de très près, et n'en altère pas le sens. Les critiques libéraux lui font, il est vrai, un grief du caractère apologétique de son œuvre, et lui reprochent d'avoir transformé la foi chrétienne primitive

pour la faire accepter par les Grecs. Mais le P. Lagrange montre très bien que, si saint Luc s'est préoccupé d'adapter, dans une certaine mesure, l'Evangile à l'état d'esprit des Gentils pour qui il écrivait, si en particulier, par une prudence très compréhensible, il a passé sous silence certains traits, certaines paroles, qui auraient pu faire naître quelques difficultés chez des Grecs enclins à la discussion et à la critique, il n'y a rien là qui porte atteinte à sa sincérité, et l'on ne remarque nulle part, chez lui, le parti-pris d'idéaliser le Christ aux dépens de la vérité.

4. Ces conclusions du P. Lagrange sur la façon dont saint Luc a traité ses sources coïncident à peu près avec celles auxquelles aboutit un philologue américain, M. Cadbury, dans une étude minutieuse et très complète sur *le style et la méthode littéraire de Luc*. C'est dans la seconde partie de son travail, publié en deux fascicules séparés, que M. Cadbury compare le texte du troisième évangile à celui de Marc, et, pour les discours, à celui de Matthieu. Comme le P. Lagrange, il conclut à la dépendance de Luc par rapport à notre Marc actuel, et recherche la cause des modifications introduites par Luc : changements d'ordre, abréviations, omissions. Bon nombre de ces modifications sont dues simplement à des préoccupations littéraires, quelques-unes seulement à des motifs religieux. On pourrait discuter les quelques cas où M. Cadbury croit pouvoir conclure que Luc a mal compris Marc. Du moins ressort-il nettement de son travail, comme de l'ouvrage du P. Lagrange, que Luc, tout en traitant ses sources avec une certaine liberté, les a suivies très fidèlement, et ne les a pas retouchées systématiquement pour des motifs théologiques ou apologétiques.

La première partie de l'étude de M. Cadbury est consacrée principalement au vocabulaire de Luc, soit dans l'Evangile, soit dans les Actes, et il est intéressant de la comparer avec les pages savantes où le P. Lagrange, dans l'introduction à son commentaire, traite de la langue et du style de Luc. Le travail du P. Lagrange, moins spécial que celui de M. Cadbury, étudie d'abord les hébraïsmes de Luc qui sont, chose remarquable, plus nombreux que dans les deux autres synoptiques, et qui doivent être attribués principalement à l'influence de la version des Septante, dans laquelle saint Luc a dû étudier l'Ancien Testament; d'autre part, il y a des aramaïsmes qui viennent

de la catéchèse primitive et des documents utilisés par Luc, qui n'a pas voulu donner à l'histoire évangélique un vêtement purement grec, qui l'aurait déformée. Le P. Lagrange compare ensuite le grec de Luc à celui de Marc et de Matthieu, puis à celui de saint Paul et enfin à celui de ses contemporains profanes et spécialement des médecins. C'est cette comparaison avec les écrivains grecs qui constitue l'essentiel du travail de M. Cadbury. Celui-ci compare d'abord le vocabulaire de Luc avec celui des écrivains atticistes, et les listes de mots qu'il a soigneusement dressées établissent que saint Luc a écrit un grec véritablement littéraire, bien qu'il n'ait pas eu des scrupules de puriste. Il aborde ensuite la question du caractère médical de la langue de saint Luc. On sait qu'un savant anglais, Hobart, s'est efforcé de démontrer, par l'examen du vocabulaire, que le troisième évangile et les Actes devaient être l'œuvre d'un médecin, ce qui constitue un argument non négligeable en faveur de l'attribution de ces deux ouvrages à saint Luc. Harnack, dans ses études sur les Actes, a repris la même thèse, pour la fortifier de nouveaux arguments. M. Cadbury, au contraire conteste cette démonstration et estime que l'on peut retrouver chez des écrivains grecs, qui n'étaient nullement des médecins, une proportion de termes médicaux techniques au moins aussi forte que dans les écrits de Luc : il le montre en particulier pour Lucien, dont le vocabulaire, si on lui appliquait la méthode de Hobart, devrait faire conclure, contrairement à ce que l'on sait par ailleurs, que cet écrivain avait pratiqué la médecine. Le P. Lagrange, sans attribuer à l'argumentation de Hobart une force probante qu'elle ne saurait avoir, juge que M. Cadbury la critique trop sévèrement. Pour sa part, il estime — et fort justement, semble-t-il, — que la langue de Luc ne suffirait pas sans doute à prouver qu'il a étudié et pratiqué la médecine, mais que du moins elle apparaît comme celle d'un homme cultivé, spécialement au courant de la médecine, et c'est là tout au moins un *confirmatur* pour la thèse traditionnelle qui attribue le troisième évangile et les Actes à saint Luc, lequel, nous le savons par saint Paul, était médecin.

L. VENARD.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

R.-P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, in-12, 178 p., Paris, Gabalda, 1922. Prix : 4 fr.

Le P. Calmes avait jadis tiré de son grand commentaire du quatrième évangile, publié dans la collection des *Etudes bibliques*, une petite édition de saint Jean à l'usage du grand public. Le P. Lagrange a eu l'heureuse pensée de faire le même travail pour l'évangile de saint Marc, et de mettre ainsi à la portée des lecteurs que pourrait effrayer un commentaire trop technique les résultats exégétiques de sa grande étude sur le second évangile. Le petit volume qu'il vient de faire paraître renferme la traduction de l'évangile, conforme à celle du grand commentaire, et des notes qui forment une explication suivie du texte évangélique, notes qui n'ont pas la prétention, écrit le R. P., de servir de méditations sur l'Evangile, mais qui veulent simplement « aider à l'intelligence d'un texte qui doit agir par lui-même sur les âmes ». On peut affirmer que le but visé par le savant exégète sera atteint, car son commentaire, dégagé de tout appareil d'érudition, se lit facilement et, très substantiel dans sa brièveté, fournit toutes les explications nécessaires au lecteur désireux d'acquérir une connaissance sérieuse de l'Evangile. Le texte et le commentaire sont précédés d'une introduction, mais très courte et réduite aux données les plus essentielles sur l'auteur et le caractère du second évangile.

Dom Delatte, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu*, deux in-8, 506-384 p. ; Tours, Mame, 1922. Prix : 30 fr.

Cette œuvre nouvelle de l'ancien abbé de Solesmes est une explication, sous forme de commentaire suivi, du texte des quatre évangiles, découpés en courtes sections et disposés de façon à former une vie complète et ordonnée de Jésus-Christ. L'auteur s'adresse à des croyants, qu'il veut faire pénétrer plus profondément dans l'esprit de l'Evangile, devant qui il veut dresser dans la précision historique de sa réalité humaine, mais aussi dans le rayonnement de sa beauté divine, la figure du Sauveur. Le commentaire qui suit chaque section du texte est donc avant tout doctrinal et religieux, mais il repose sur une connaissance solide des résultats de l'exégèse scientifique Ce qui prête le plus à la critique, comme en toute tenta-

tive pour fusionner les quatre évangiles, c'est l'agencement des diverses sections, et leur disposition en une suite qui doit être, autant que possible, chronologique. Dans les cas où la concordance est malaisée entre des récits parallèles qui présentent de notables divergences, dom Delatte adopte généralement la méthode qui est la plus simple, mais non la plus satisfaisante au point de vue critique : il dédouble les faits ou suppose que le Christ a répété plusieurs fois sous des formes un peu différentes le même enseignement (par exemple, il admet que Jésus a chassé deux fois les vendeurs du temple). Par ailleurs, il propose souvent des solutions qui montrent un souci des nuances et un sens critique avisé. Je signalerai à ce point de vue ce qu'écrit dom Delatte au sujet des citations prophétiques de l'Ancien Testament dans saint Matthieu. « Beaucoup, dit-il, n'ont qu'une valeur de similitude et comme approchée. Il ne faut demander à ces citations que le degré d'exactitude que l'évangéliste a voulu leur donner. Il lui suffit qu'une parole qui s'est accomplie vraiment en une heure de l'histoire, se réalise une fois de plus, d'une manière supérieure et surabondante, dans des circonstances nouvelles, analogues aux premières sur certains points... » Mais ce n'est point là ce qui fait le mérite propre et l'intérêt principal de l'ouvrage de l'éminent Bénédictin. Dans les réflexions qu'il propose, surtout dans le commentaire lumineux qu'il donne des discours du Sauveur, on recherchera surtout, et on trouvera abondamment, un thème de méditation et une nourriture spirituelle pour les âmes.

Abbé Emmanuel Barbier, *Vie populaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, deux in-12, de VII-315 et 398 p. ; Paris, Lethielleux. Prix : 15 fr.

Cette vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ est conçue à peu près dans le même esprit que l'ouvrage de dom Delatte, mais l'épithète : *populaire* indique assez qu'elle s'adresse à un public plus étendu. L'auteur déclare que, tout en s'attachant scrupuleusement à la vérité historique, il s'est appliqué « à dégager le sens des faits et des enseignements évangéliques, toujours très profond, souvent complexe, et à mettre toute âme à même d'en pénétrer quelque chose et de le goûter », et, pour cela, au récit tiré des quatre évangiles, il a uni un commentaire à la fois sobre, instructif et pieux, qui met en valeur le texte évangélique, sans le surcharger d'explications superflues.

Mgr LANDRIEUX, *Jésus dans l'Evangile*, in-16, de 328 p.; Marseille ,Publications de Notre-Dame du Roc, 1922. Prix: 2 francs.

Ce petit volume, édité pour la propagande à un prix très bas, ne constitue point à proprement parler une vie de Jésus-Christ. C'est plutôt un tableau d'ensemble de l'activité terrestre du Sauveur, et un exposé synthétique de son enseignement, où l'on retrouve dans leur texte même les plus beaux récits de l'Evangile et les passages les plus importants des discours de Jésus, disposés dans un ordre, non plus chronologique, mais logique et encadrés dans un discret commentaire. Les principaux miracles opérés par Jésus sont groupés en un chapitre spécial. L'ensemble de la doctrine du Sauveur fournit la matière d'un chapitre très important, tandis qu'une étude particulière est consacrée, d'une part à l'Eglise, d'autre part à l'Eucharistie dans l'Evangile. En forme de conclusion, un chapitre sur la divinité de Jésus-Christ développe le témoignage que le Christ s'est rendu à lui-même et nos raisons de l'accepter. Des notes, où le savant évêque de Dijon utilise la connaissance approfondie qu'il possède des pays évangéliques et des usages de l'Orient, ajoutent encore à l'intérêt de l'ouvrage, qui, mieux que bien d'autres travaux plus considérables, contribuera à faire connaître et comprendre Jésus-Christ, sa personne, son œuvre et sa doctrine.

Les Saints Evangiles, traduction du chanoine CRAMPON, introduction et commentaires par le chanoine AUZET, supérieur du Grand Séminaire de Digne, in-32, 508 p., Paris, Desclée, 1922. Prix: 3 fr. 50.

Voici encore un utile ouvrage de vulgarisation, où l'on trouve, en un format commode et à un prix peu élevé, le texte des quatre évangiles, dans la traduction de Crampon, avec une introduction (comprenant des notices sur la géographie ainsi que sur la situation politique et religieuse de la Palestine au temps de Notre-Seigneur d'une part, et d'autre part sur les évangiles en général) et des commentaires où M. le chanoine Auzet s'est proposé de présenter aux fidèles les conclusions des travaux les plus autorisés de l'exégèse contemporaine. On pourrait évidemment discuter quelques-unes des solutions adoptées, mais on reconnaîtra volontiers que, ainsi que l'écrit à l'auteur Mgr l'évêque de Digne, ce petit livre « se recommande,

entre autres mérites, par l'interprétation traditionnelle, quoique très avertie en même temps que très lucide, et par un sentiment délicat, répandu partout, de ce qui fait l'adorable objet de l'Evangile. »

R. P. Lemonnyer, O. P., *Saint Paul*, traduit et annoté, in-16, de 224 p.; Marseille, Publications Notre-Dame du Roc, 1922. Prix: 2 fr.

Vulgariser la connaissance des épîtres de saint Paul n'est pas moins utile que de faciliter la lecture des évangiles. Mais c'est une œuvre plus difficile, les écrits du grand Apôtre étant beaucoup moins accessibles à un public non initié. Le P. Lemonnyer a voulu du moins que les fidèles puissent se procurer à un prix très modique une traduction, aussi claire que possible, des épîtres pauliniennes. Il n'a pas cru devoir multiplier les notes, et s'est contenté d'élucider les passages les plus difficiles, ceux surtout qui risqueraient d'être mal compris. Il a porté tout son effort sur la traduction, qu'il a réussi à rendre très suffisamment lisible et intelligible. La division du texte en sections, précédées d'un titre qui en résume le contenu et en dégage l'idée principale, permet de suivre sans trop de peine le développement de la pensée de saint Paul et la suite de son argumentation. Peut-être cependant n'eût-il pas été inutile de mettre en tête de chaque épître une courte notice, précisant son objet et les circonstances historiques dans lesquelles elle fut composée. La vie abrégée (4 pages) de saint Paul qui ouvre le volume ne peut suffire à remettre dans son cadre historique le texte de l'Apôtre.

F. Prat, S. J., *Saint Paul*, in-12, de la collection « Les Saints », 212 p.; Paris, Gabalda, 1922. Prix: 3 fr. 50.

La meilleure préparation à l'étude des épîtres pauliniennes est sans doute la lecture de la vie de saint Paul dont le R. P. Prat vient d'enrichir la collection « Les Saints ». Ce petit livre vient bien à son heure, alors que c'est autour de la personnalité de saint Paul que se concentrent — aujourd'hui comme au temps de la Réforme protestante, bien que les questions soulevées soient différentes et les points de vue très divergents — les controverses qui mettent aux prises les historiens, catholiques et protestants, croyants et incroyants, des origines chrétiennes; alors surtout que les études de spiritualité se répan-

dent de plus en plus, et qu'on semble comprendre mieux que jamais que les grandes thèses théologiques et mystiques de saint Paul fournissent à la vie chrétienne sa base la plus solide. On ne saurait souhaiter de meilleur guide pour introduire le grand public catholique dans l'étude de saint Paul que l'auteur du savant ouvrage sur *la théologie de Saint Paul*. De fait, c'est presque un tour de force qu'a accompli le P. Prat en faisant tenir en 200 pages une biographie complète du grand Apôtre, où sa physionomie morale se détache en plein relief, où son apostolat est présenté dans son cadre historique et géographique sobrement reconstitué d'après les données de la science contemporaine, où sa doctrine même est résumée, en ses traits essentiels tout au moins, à propos des principales épîtres. Le caractère de l'ouvrage interdisait à l'auteur toute discussion des problèmes historiques ou doctrinaux que soulève la vie de saint Paul. Mais les travaux antérieurs du P. Prat sont un sûr garant de la valeur des solutions qu'il adopte.

J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après Saint Paul*, 2e édit. in-12, Lyon, Librairie du Sacré-Cœur.

Rien ne marque mieux la tendance actuelle de la spiritualité chrétienne à revenir à saint Paul, pour y chercher son inspiration fondamentale, que le succès obtenu dans un large public par l'ouvrage de M. Duperray. De cette étude, qui n'était primitivement qu'une thèse de doctorat en théologie, l'auteur a dû donner une seconde édition, en un format plus commode, afin d'en faciliter la diffusion. C'est un fait significatif, et dont il faut grandement se réjouir, qu'un travail aussi sérieux, où la pensée mystique repose sur une exégèse consciencieuse et solide, ait rencontré un accueil trop souvent réservé jusqu'ici à des œuvres de spiritualité beaucoup moins riches de substance doctrinale. M. Duperray n'a pas modifié notablement son texte primitif. Les critiques, qui lui ont été adressées, visaient plutôt le côté scientifique de son travail. On aurait pu souhaiter, à ce point de vue, que M. Duperray ne se fût pas contenté de grouper et de classer les textes de saint Paul, relatifs au rôle du Christ dans la vie chrétienne, pour en réaliser la synthèse, mais que, faisant davantage œuvre d'historien, il se fût préoccupé, d'une part, de reconstituer les étapes psychologiques de la pen-

sée de l'Apôtre, qui n'a pas dû trouver dès le premier moment sa forme définitive, et, d'autre part, de comparer la mystique paulinienne avec la mystique païenne qui, d'après une théorie très en faveur aujourd'hui, en aurait été l'une des sources principales. Mais M. Duperray, s'étant proposé surtout de faire une étude de spiritualité, et la seconde édition de son travail s'adressant, plus encore que la première, au grand public, on ne saurait s'étonner qu'il n'en ait pas élargi le cadre. Il faut lui être reconnaissant d'avoir si soigneusement analysé la grande doctrine paulinienne de « la vie dans le Christ », et d'avoir montré qu'elle est le centre où convergent tout à la fois l'enseignement mystique et l'enseignement moral de l'Apôtre.

Abbé Rouy, *L'Evangile prêché*, in-12, de XXIV-584 p. Paris, Téqui, 1921. Prix: 7 fr.

Prônes prêchés dans une église de campagne, formant une explication de l'Evangile à l'usage de chrétiens qui demandent surtout à être édifiés en même temps que fortifiés dans leur foi. Dans ce volume, 28 entretiens, constituent une sorte d'introduction, se rattachent à l'Ancien Testament. Les 32 autres exposent l'Evangile de l'enfance du Sauveur.

Mgr Laurent Janssens, O. S. B., *Au pays du Messie*, in-4 de 416 p. Paris, Desclée, 1921.

Cet ouvrage, magnifiquement illustré de photographies et de remarquables dessins dus à la plume de l'auteur, est le récit d'un pèlerinage en Terre-Sainte, fait au printemps de 1914. La guerre en a retardé la publication, mais ne lui a rien enlevé de son actualité. Ce qui donne à ce récit de voyage une valeur particulière, même après tant d'autres récits analogues écrits par des pèlerins de Palestine, c'est la personnalité de Mgr Janssens, qui est, on le sait, secrétaire de la Commission biblique. Le savant, non moins que l'artiste, se révèle en ces pages, qui contribueront à faire mieux connaître et mieux aimer la Terre-Sainte, dont la situation présente cause aux cœurs catholiques de si douloureuses inquiétudes.

L. V.

Informations

Programme pour les catéchismes de persévérance. — En septembre 1921, le cardinal Dubois, archevêque de Paris, adressait aux curés de son diocèse une ordonnance et un programme d'études relatifs au catéchisme de communion solennelle. Il publie maintenant un « Programme pour les catéchismes de persévérance en deux années ». Ce programme a été soigneusement élaboré par la Commission diocésaine des catéchismes. « Afin de faire œuvre pratique, écrit Son Eminence, la Commission s'est placée en face d'une première catégorie d'enfants, ceux qui appartiennent à des paroisses où le catéchisme de persévérance n'existe que pendant deux ans après la communion solennelle. Ces enfants, assez nombreux dans le diocèse, ont besoin d'un enseignement simple, mais concret, et qui pénètre profondément leurs esprits; il faut les attacher fortement à Jésus-Christ et à son Eglise. Toutefois, il ne saurait être question de rééditer pour eux sous la même forme, les instructions qu'ils ont reçues jusque-là: pour avoir chance de succès, cet enseignement sommaire doit leur offrir l'attrait d'une certaine nouveauté ». C'est de ces considérations que s'est inspirée la Commission pour établir le nouveau programme, et l'on peut dire qu'elle a réussi à faire œuvre utile, non seulement pour les prêtres catéchistes, mais aussi pour les prédicateurs. Chacune des quarante-quatre instructions du programme est résumée et esquissée en un plan, d'une page environ, fort bien compris et qui prête à d'heureux développements. On peut se le procurer, au prix de 1 fr. 25, à la librairie de l'Ecole, 76, rue des Saints-Pères, Paris (7e).

Le programme est exécutoire, à Paris, depuis le 1er octobre.

Dès maintenant, la Commission songe à établir, pour les catéchismes de persévérance qui durent plus de deux ans, des programmes distincts et appropriés.

Le cardinal Dubois et le laïcisme politique. — A la dernière Semaine des écrivains catholiques, en juin, le cardinal Dubois, dans son allocution de clôture, applaudissait aux conclusions des rapporteurs. « Il faut, disait-il, combattre le laïcisme. Alors, c'est la guerre, la rupture de

l'union sacrée! Et c'est nous, catholiques, qui en prendrions la responsabilité! Bien loin de moi de telles pensées... Je n'ai pas et ne voudrais pas nourrir des projets aussi inconsidérés. Mais je ne puis cependant pas taire la doctrine catholique ni passer condamnation sur les dangers religieux et nationaux d'une autre doctrine qui ruine notre foi et, qu'on le veuille ou non, sape les vraies traditions de la France. Le laïcisme — tel que vous l'avez défini — est un mal. Et donc, il faut le combattre. Plaise à Dieu que nous puissions nous en délivrer! A nous d'y travailler dans les conditions inspirées par la prudence et la charité ». Il est des maux que l'on subit et avec lesquels il faut vivre.... pendant qu'on cherche à s'en guérir. Le laïcisme politique est de ceux-là. Constatons-le comme un fait; supportons-le provisoirement, puisque nous ne pouvons faire autrement. Mais voyons plus loin que la période transitoire des lois dites intangibles. L'avenir n'est à personne, pas même à ceux qui ont rêvé d'exclure la religion de toute vie publique. Il est à Dieu, dont la pensé doit guider notre action et stimuler nos espérances ».

Ces paroles, aussi fermes que mesurées, étaient suffisamment claires. On y a pourtant trouvé une exhortation à « s'accommoder » aux lois laïques. Contre une telle déformation de ses pensées et de ses paroles, l'éminent prélat s'est vu contraint de protester dans la *Semaine religieuse de Paris*, du 7 octobre: « Non, jamais, déclare-t-il avec énergie, nous ne nous accommoderons définitivement à une législation qui veut ignorer Dieu et méconnaît ses droits sur la société; qui restreint les libertés légitimes des catholiques et, par de regrettables proscriptions, met obstacle aux formes multiples de l'apostolat de l'Eglise. » Le cardinal rappelle ce qu'il a dit. Puis, il conclut: « Tel était notre mot d'ordre. Et personne ne saurait s'en offusquer. Les catholiques y peuvent voir un programme d'action respectueux des principes et suffisamment précis; les autres auraient tort de s'en autoriser comme d'une abdication de nos légitimes revendications ou de s'en émouvoir comme d'une rupture de l'union sacrée. Nul plus que nous ne souhaite la paix religieuse dans le respect des consciences. En en rappelant les conditions nécessaires, nous usons de notre droit de citoyen et nous remplissons notre devoir de pasteur d'âmes. »

Croira-t-on qu'un tel langage ait pu soulever « l'indignation » de certains journaux? Ils y dénoncent une pro-

vocation audacieuse, une déclaration de guerre à la société moderne, et en profitent pour sommer l'Etat républicain (lisez : radical) de se défendre...

Le repos scolaire du samedi. — On se rappelle peut-être que, dans le numéro du 1er février 1922 de la *Revue apologétique*, je mentionnais le vœu émis par la Commission israélite, au 3e Congrès national de la Natalité, « que le Parlement vote d'urgence la proposition de loi déposée sur le bureau de la Chambre, tendant à donner congé à la jeunesse des écoles, les samedi et dimanche à la place des jeudi et dimanche ». Je ne sais pas si, au 4e Congrès national de la Natalité, qui s'est récemment tenu à Tours, le même vœu a été exprimé de nouveau. Mais un journal catholique de Paris, réputé pour sa vieille antipathie à l'égard des Juifs, a cru bon, ces derniers temps, de réclamer, lui aussi, le repos scolaire du samedi. Je me suis permis de lui signaler les graves inconvénients qu'une pareille mesure entraînerait presque fatalement, et que j'indiquais naguère, en ces termes : « Le samedi est pour les prêtres catholiques un jour très chargé (confessions, etc.), et il ne leur sera pas aussi commode que le jeudi pour faire le catéchisme. D'autre part, ces deux jours consécutifs de congé ne vont-ils pas multiplier les déplacements des familles et, par conséquent, nuire à la sanctification du dimanche et à toutes nos œuvres de jeunesse? » D'autres inconvénients — par exemple, la santé des enfants supporterait-elle aisément cinq jours ininterrompus de classe? — pourraient être signalés... Espérons qu'on ne tiendra pas seulement compte du désir des rabbins israélites ou même de certains instituteurs et institutrices.

L'Alliance des maisons d'éducation chrétienne. — En 56 pages de supplément au numéro d'octobre 1922, l'*Enseignement chrétien* publie le compte rendu de la 41e Assemblée générale de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, tenue au collège épiscopal Saint-Etienne, à Strasbourg, du 9 au 12 août de cette année.

« Le nombre des maisons alliées, y lisons-nous, est actuellement de 423 en France et de 184 à l'étranger, au total de 607. Un assez grand nombre d'établissements secondaires libres laïques pour les garçons et pour les jeunes filles, qui ne peuvent être affiliés à l'Alliance parce qu'ils ne sont pas des établissements secondaires ecclésiastiques, reçoivent l'*Enseignement chrétien* », qui en est l'organe.

Grande est donc l'influence de ce groupement, dont nous pouvons être justement fiers.

295 congressistes ont pris part à la récente assemblée générale, y représentant 176 maisons alliées de France, et 19 situées à l'étranger. De ces dernières, 10 appartiennent à la Belgique, 3 à la Suisse, 1 à l'Espagne, 1 à l'Angleterre, 4 au Canada.

D'intéressantes communications sur le recrutement sacerdotal et sur ce que l'on attend de nos collèges en faveur de jeunes Russes ou de jeunes Chinois, y furent entendues. C'est, toutefois, sur le programme des travaux que l'attention se fixa principalement. Il avait été partagé entre quatre Commissions : la première traita de la réforme des programmes et de la culture classique ; la deuxième, de l'éducation sociale des élèves ; la troisième, de la culture de la mémoire ; la quatrième, de la formation pédagogique des maîtres. Quand on en lit les rapports, on ne sait ce qu'il faut admirer davantage. de la haute conscience professionnelle ou de la sage largeur de vues qui s'y manifestent.

Bornons-nous à reproduire les dernières lignes de l'un d'eux. « Puisse l'Alliance, disait M. Henri Pradel, sous-directeur de l'Ecole Massillon, à Paris, prendre de plus en plus conscience nette de la force qu'elle est ! Puisse notre enseignement chrétien, tout en restant fidèle à la vieille culture qui a fait ses preuves, renouveler incessamment ses méthodes et ses programmes, comme il en a liberté, et ne pas accrocher sa lumière à un poteau immobile, mais la porter crânement en mains pour éclairer la marche de la jeunesse française ! Et alors, quoi qu'il arrive, malgré l'échec possible d'une réforme dans le sens que nous souhaitons, malgré le maintien possible de programmes dont personne n'est satisfait, malgré leur accentuation possible dans le pire, à cause des passions politiques qui viennent vicier ce noble débat, malgré tout cela, l'enseignement chrétien fera bonne besogne pour la France et pour Dieu, et il réalisera la parole de Mgr l'Evêque d'Arras (dans la lettre pastorale que j'ai signalée ici précédemment), parole qui n'est pas une menace, mais une promesse légitimement fondée sur la confiance en la force que nous sommes : « Si l'Etat abandonnait la culture gé-
« nérale traditionnelle, a dit Mgr Julien, l'enseignement
« libre la relèverait seul et prendrait ainsi la charge et
« l'honneur de sauver la civilisation française. »

Le débat sur la réforme de l'enseignement secondaire,

interrompu par la clôture de la session parlementaire le 8 juillet, doit être repris prochainement à la Chambre des députés. M. Bérard, ministre de l'Instruction publique, estime « nécessaire de reviser à fond » notre système pédagogique. Souhaitons que les vœux de l'Alliance ne soient pas déçus.

La liberté syndicale enfin reconnue par la C. G. T. — Jusqu'ici, la Confédération générale du Travail prétendait se réserver le monopole de l'organisation ouvrière, et elle ne considérait comme syndiqués que ses propres adhérents. Cette prétention exorbitante fut cause de maintes grèves : si, en effet, un établissement embauchait un travailleur affilié à quelque autre syndicat que les leurs, les cégétistes refusaient d'y continuer le travail.

Heureusement, à la suite d'une de ces grèves, la Confédération française des Travailleurs chrétiens, dont l'influence va chaque jour grandissant, vient d'arracher à la C. G. T. un accord, en vertu duquel un travailleur déjà syndiqué, usant du droit qui lui appartient, pourra adhérer à un autre syndicat, à la condition que ce dernier s'assurera que le postulant a bien payé au syndicat dont il se retire, « la cotisation afférente aux six mois qui suivent le retrait d'adhésion ».

Comme le remarquait la *Libre Parole* du 6 octobre, « la reconnaissance, par la C. G. T., de la liberté pour chaque travailleur d'adhérer à l'organisation syndicale qui lui convient, est un grand pas de fait et un beau succès pour les syndicats chrétiens ». L'ordre et la justice sociale ne peuvent qu'y gagner.

Saint Dominique et le Rosaire. — D'une récente étude de dom L. Gougaud, O. S. B., relative aux dernières investigations sur les origines du rosaire, il paraît résulter que la dévotion du rosaire ne doit rien à l'action personnelle de saint Dominique. « C'est le dominicain Alain de la Roche († 1475), religieux pieux et zélé, mais d'un tempérament exalté, qui mit en circulation la croyance suivant laquelle une révélation de la Sainte Vierge à saint Dominique aurait fait de celui-ci l'initiateur et le propagateur du rosaire, croyance dont l'origine serait une autre révélation faite à Alain lui-même. Or, des écrivains de l'Ordre des Frères Prêcheurs, — à commencer par Echard — ont émis des doutes sur l'authenticité de ces révélations. « Nous ne pensons pas qu'il faille prendre l'assertion

« d'Alain de la Roche strictement, écrivait récemment « le R. P. Coulon, O. P. Il était ordinaire, à cette époque, « de présenter sous forme de révélation ce que l'on tenait « à cœur de voir accepter. Ce n'était pas mensonge de la « part de celui qui proposait un pareil enseignement, pas « plus qu'il n'y avait méprise sur la véritable portée de « ces prétendues révélations de la part de l'auditoire ou « du lecteur. » J'avoue que ces dernières paroles me laissent rêveur.... Quoi qu'il en soit, voici en quels termes, très nets, dom Gougaud termine son travail : « La conclusion à laquelle le P. Thurston et le P. Holzapfel ont été conduits à la suite de leurs recherches paraît donc inéluctable : les éléments variés qui entrent dans la composition de la dévotion catholique à laquelle on a donné le nom de rosaire, sont le produit d'un développement long et graduel qui a commencé avant saint Dominique, qui s'est poursuivi sans son intervention et qui n'a atteint sa forme définitive que plusieurs siècles après sa mort. »

L'étude de dom Gougaud, parue d'abord dans *la Vie et les arts liturgiques*, d'octobre dernier, est reproduite intégralement dans la *Documentation catholique*, du 7 du même mois.

J. BRICOUT.

Bibliographie

SAINT LUC, PATRON DE LA CORPORATION MÉDICALE, par le Dr Robert Van der Elst, 1 vol. (3 fr.), librairie catholique Emm. Vitte, Paris.

Quel but plus louable pouvait se proposer un médecin chrétien que de mieux faire connaître celui dont toute la vie est un exemple, un modèle pour les médecins : « Sanctus Lucas orthodoxorum medicorum patronus. » Aussi le Dr Van der Elst a-t-il mis dans ces pages toute sa science d'historien et toute sa foi de disciple.

Saint Luc fut médecin, le Dr Van der Elst le démontre. Peintre, il le fut non seulement par la plume, mais aussi par le pinceau. Il fut encore écrivain, et de quel livre ! « Le Saint-Esprit confondit dans une seule vocation, celle de l'apostolat, le souci de la science, le goût de la beauté, la passion de guérir.

Ce livre n'intéressera pas seulement ceux qui s'adonnent à la pratique de notre art, mais aussi les non-médecins : érudits, apologistes, ou lettrés. *Scribe hoc ob monimentum in libro.* (Ex. XVII, 14).

Dr P. SONNÉ-MORET.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

PARIS. — SOC. Ste D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Pour que dure le renouveau catholique[1]

Le feu sacré !

Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?
Luc, XII, 49.

EMINENCE,
MESSIEURS,
CHERS AMIS,

Chaque année, au lendemain de la fête des Saints et de celle des morts, nous nous retrouvons, le cœur rempli d'espoir, agité pourtant de quelque appréhension. Quelle est la valeur de l'œuvre que nous accomplissons en commun? Que ferons-nous des jeunes gens qui nous sont confiés? Que feront-ils d'eux-mêmes?

Pour la seizième fois, depuis que Nos Seigneurs les évêques ont fait de moi votre recteur, maîtres, mes chers confrères, et vous étudiants, vous vous rassemblez, à l'occasion de la rentrée scolaire, au pied de cette chaire. Aujourd'hui, je vous retrouve après un voyage qui, pour n'avoir pas dépassé la durée de nos vacances annuelles, m'a cependant conduit si loin de vous qu'il me semble que je vous ai quittés depuis longtemps, bien longtemps, et que je puis juger de notre œuvre avec le recul nécessaire.

J'étais loin de vous, mais vous étiez près de moi, près de moi par le souvenir et par la prière, près de

1. Discours prononcé à la messe du Saint-Esprit le 3 novembre 1922 par Mgr A. Baudrillart, évêque d'Himéria, recteur, membre de l'Académie française.

moï par des comparaisons qui s'imposaient à mon esprit. Presque chaque jour, je me trouvais en rapport avec d'autres jeunes gens, étudiants comme vous, membres comme vous d'œuvres et d'associations catholiques, jeunes gens d'origine espagnole, d'origine italienne, d'origine française, devenus les membres d'une nouvelle mais très vivante nationalité rapprochés par la communauté de la culture et de la foi.

Tous avaient les yeux tournés vers notre patrie, les yeux tournés vers vous, chers amis.

Eux-mêmes et leurs maîtres m'en donnaient l'assurance et ils ne me trompaient pas, car l'empreinte intellectuelle de notre France est singulièrement forte en ces contrées. Les mouvements qui entraînent notre pays ont là-bas leur répercussion, — les mauvais et les bons. Tandis que je parlais aux étudiants de Buenos-Aires, de Santiago, de Montevideo, du renouveau catholique de notre jeunesse intellectuelle, je n'ignorais pas que l'on constatait chez eux la même rénovation.

Mon cœur de prêtre et d'évêque s'en réjouissait : mon cœur de Français et de recteur s'enorgueillissait et s'émouvait à entendre répéter ces mots : « Nous prenons, ou nous voulons prendre pour modèles les étudiants catholiques de France.

Vous avez raison, leur répondais-je, et je me laissais aller à dépeindre amoureusement vos charmantes et vaillantes qualités.

Mais parfois, un scrupule me prenait ; dans le secret de ma conscience, je me posais la question : suis-je bien dans la vérité? Ces jeunes gens qui me sont si chers méritent-ils d'être ainsi regardés? Sont-ils réellement des modèles? Mon affection d'une part et mon patriotisme de l'autre ne me font-ils pas illusion?

Et voici qu'à côté de vos qualités m'apparaissaient quelques défauts, quelques lacunes que je souhaitais ardemment voir se combler pour votre bien et pour celui de tous.

En un mot, je procédais à votre examen de conscience, sans oublier le mien, et j'arrivais à cette conclusion : les mérites qu'on leur attribue, oui ils les pos

sèdent, mais il manque à la plupart d'entre eux quelque chose pour répondre à toutes les espérances qu'ils font naître et remplir leur vocation.

Que vous manque-t-il donc et comment acquerrez-vous ce qui vous fait défaut, je voudrais le rechercher avec vous, en ce moment où nous reprenons contact pour toute une année.

Eminence, en mon nom et au nom de tous, je vous remercie d'avoir bien voulu, une fois de plus, nous encourager les uns et les autres par votre présence et votre bénédiction. Combien je suis touché de voir à votre côté vos vénérés auxiliaires qui nous ont déjà donné tant de preuves de leur fidèle attachement ! Loin de Paris et loin de vous, j'ai compris mieux que jamais tout ce que représentent dans le monde le diocèse et l'archevêque de Paris. J'ai senti davantage aussi le prix de votre bienveillance et de votre paternelle affection. Puisse cette maison vous apporter en échange quelques sujets de joie, au cours de l'année qui commence et que nous supplions l'Esprit-Saint de rendre bonne !

***

Faut-il donc le croire, Messieurs? La jeunesse des Facultés et des écoles, la jeunesse qui étudie, est-elle plus religieuse aujourd'hui qu'elle ne l'était naguère?

Eh bien oui ! Que l'on s'en réjouisse, ou que l'on s'en afflige, il est impossible de ne pas conclure en ce sens.

Comment se manifeste la vie de la religion dans un individu, dans une classe sociale, dans une nation?

D'abord par des actes proprement religieux et qui témoignent de notre foi, ainsi que de notre obéissance aux prescriptions de l'Eglise à laquelle nous appartenons. Un catholique prie matin et soir, assiste à la messe au moins le dimanche et les fêtes de commandement, observe les jours de jeûne et d'abstinence. Un catholique fréquente les Sacrements au moins à Pâques; s'il est fervent, il multiplie confessions et com-

munions, il retrempe et fortifie son âme par des exercices spirituels.

Or vit-on jamais plus d'étudiants dans les églises? Le nombre des communions pascales, tel que l'ont révélé des journaux bien informés, n'a-t-il pas ému, inquiété même, nos adversaires? Quel spectacle édifiant présentent non seulement aux grands jours, mais aux jours les plus ordinaires, les chapelles où se réunissent de préférence les étudiants pour prier et pour communier ensemble, la nôtre et celle des œuvres excellentes qui nous entourent? Combien d'entre vous s'enferment une fois l'an dans de saints asiles pour ne s'y occuper que de Dieu et de leur âme? Combien prennent sur leur sommeil pour adorer dans ses sanctuaires de prédilection l'hôte divin de nos tabernacles?

Est-ce tout? Non pas. L'intensité de la vie religieuse se manifeste encore par des fruits de moralité, fruits de vertu, fruits d'intelligence.

Un jeune homme vraiment saisi par la religion ne vivra pas comme les autres; il aura le souci de la pureté des mœurs, le souci, de l'apostolat, parfois jusqu'au don total de lui-même. Or beaucoup de jeunes aujourd'hui sont grâce à Dieu délivrés de la triste disposition qui se résumait en ces mots si vigoureusement commentés par Bossuet: *et pudet non esse impudentem!* Quant au nombre des vocations ecclésiastiques ou religieuses parmi les jeunes gens les plus instruits, ne fait-il pas l'espoir et l'orgueil de nos évêques?

Fruits d'intelligence! Jamais les revues catholiques de jeunesse furent-elles plus multipliées? Groupèrent-elles jamais plus d'écrivains de valeur?

Faits éloquents devant lesquels il n'y a qu'à s'incliner.

Feu de paille! s'écrient pourtant quelques-uns. Oui, nous vous le concédons, chez un certain nombre de jeunes gens la vie religieuse est sincère et intense: mais pour beaucoup la religion est-elle autre chose qu'une mode, une forme de snobisme? On se dit aujourd'hui religieux, comme naguère anticlérical. C'est un courant: mais pris dans son ensemble, le renou-

veau catholique dont vous vous targuez n'est qu'un courant superficiel, tel qu'en ont connu d'autres générations, courants qui ont fini par se perdre dans le sable.

Serrons les choses de près. Parmi ceux qui déclarent adhérer aux dogmes de l'Eglise catholique et qui se conforment aux pratiques qu'elle recommande, combien en est-il qui diffèrent réellement des autres jeunes gens? Ne participent-ils pas comme les autres aux défauts de leur génération? Vous, leurs éducateurs, ne constatez-vous pas en eux les mêmes tendances qu'un spirituel académicien a dénoncées comme les caractéristiques de ce qu'il a, gentiment, mais moins révérencieusement, appelé *la couvée nouvelle?*

Vos jeunes catholiques n'affectent-ils pas, comme les autres, une indépendance qui n'est pas toujours du meilleur aloi? Consultent-ils plus souvent, avant d'agir, leurs parents et leurs maîtres?

Un fâcheux *chacun pour soi* n'a-t-il pas pris la place des belles générosités et des sacrifices réciproques qui rendirent si noble le temps de guerre?

Le mot argent, mot fatidique, ne résonne-t-il pas aussi souvent dans les conversations de vos jeunes catholiques que sur les lèvres de ceux qui ne le sont pas? Soit qu'il s'agisse de carrière, soit qu'il s'agisse de mariage? Et cet argent, ce précieux argent, ne prétendent-ils pas le gagner très rapidement?

Ont-ils plus de goût pour le travail sérieux et désintéressé, pour l'acquisition, lente mais sûre, d'un bagage de connaissances étendues et solides qui leur serviraient toute la vie et leur permettraient d'exceller en quelque partie? Leur dernier mot, en cela encore, n'est-il pas : allons vite ! et si notre savoir demeure superficiel, tant pis !

Enfin, si nous passons à leur vie intérieure, combien sont-ils, même parmi les plus pieux, qui font effort pour se former tout de bon, pour atteindre et améliorer leur âme jusqu'au fond? Combien qui ne se contentent pas de routinières pratiques, et ne se soucient

ensuite que du développement de leur activité extérieure?

Combien en conséquence seront plus tard des hommes de haute et profonde moralité, des hommes d'énergie et de sacrifice, capables de faire beaucoup, non seulement pour leur propre succès, mais pour la cause qu'ils ont la prétention de représenter et de soutenir? Pieux arrivistes, oui; mais apôtres, non!

Et voilà pourquoi nous doutons. Rappelez-vous! Il y a près de quarante ans, un philosophe chrétien, votre maître, Ollé-Laprune, n'avait-il pas jeté au monde ce cri d'espoir et de confiance: « Une rumeur se répand: la génération nouvelle revient à Jésus-Christ. » Et cette génération nouvelle n'était pas allée jusqu'au bout de sa course; une partie s'était elle-même bientôt détournée du Sauveur des hommes; et l'autre trop faible avait laissé se poursuivre les pires entreprises contre le Christ et son Eglise. N'en sera-t-il pas de même cette fois encore? Le renouveau catholique de la jeunesse d'aujourd'hui aura-t-il des suites sérieuses pour la rechristianisation de la France?

Heureusement oui! s'écrient les uns; heureusement non! répliquent les autres. Qu'en devons-nous penser?

***

Messieurs, de même que je crois à la réalité, je crois à la profondeur et au sérieux du mouvement catholique de ce temps.

Chers étudiants, laissez-moi vous parler en toute franchise et liberté. Que vous ne méritiez rien des reproches que l'on adresse à vos contemporains, je n'oserais pas l'affirmer et mon devoir est de vous engager et de vous aider à faire sur tous ces points un examen de conscience sincère et approfondi. Je n'y manquerai pas.

Ceci posé, j'estime que vous qui fréquentez notre Université, et ceux de vos camarades d'autres facultés et des grandes écoles qui vous ressemblent, vous êtes de vrais catholiques.

D'abord, et grâce à Dieu, votre adhésion au dogme n'est pas une adhésion tout extérieure et de pure forme ; vous avez vraiment la foi, fondement de toute vie chrétienne. Vous vous rangez parmi ceux qui pensent, avec le père Lacordaire, que le premier nom de Dieu est vérité. Vous admettez réellement que l'Eglise est la gardienne de cette vérité et que, loin de paralyser votre raison dans son essor, elle la préserve de l'erreur et la guide dans la recherche du vrai. Vous ne vous contentez pas de ce vague évangélisme et de cette charité plus humaine que surnaturelle qui paraissaient suffisants aux néo-chrétiens d'antan ; et vous ne cherchez pas non plus de ces explications atténuées et rationalistes du dogme, où se perdirent, il y a une quinzaine d'années, tant d'âmes religieuses. Chez vous, la base est solide.

Votre piété aussi est de bon aloi ; elle ne repose pas uniquement sur le sentiment ; elle va droit à ses objets essentiels : Dieu, Jésus-Christ, la Vierge Marie, le Sacré-Cœur, l'Eucharistie, et elle y va par le chemin qui plaît à l'Eglise, celui qu'elle a tracé dans son admirable et toujours féconde liturgie.

Troisièmement il est bien vrai que, sauf de douloureuses exceptions, vous vous montrez préoccupés de mettre votre conduite en accord avec vos croyances, toute votre conduite, y compris la pureté des mœurs. Cette logique honnête et bien française qui a horreur de toute hypocrisie consciente, ou même inconsciente, c'est là, croyez-moi, ce qui frappe le plus ceux des jeunes gens étrangers qui savent à quoi s'en tenir sur vous ; et à bon droit.

Enfin, quoi qu'on prétende, dans le réalisme de l'heure présente, vous, étudiants catholiques, vous conservez un idéal, sans lequel au surplus vous ne seriez pas des chrétiens.

Plus indépendants que vos prédécesseurs, peut-être l'êtes-vous ; l'autorité du père a manqué à beaucoup d'entre vous pendant la guerre et votre éducation s'en est ressentie. Encore est-il que, du fait même que vous êtes des catholiques, vous gardez plus que les autres le sens de l'autorité, de la hiérarchie et du respect.

Si vous n'échappez pas complètement au reproche d'égoïsme, du moins combattez-vous cet égoïsme par les œuvres charitables auxquelles vous vous donnez pour la plupart.

Si la transformation économique et les bouleversements dans les fortunes qui ont suivi la guerre vous paraissent justifier la recherche de professions plus lucratives que celles qui attiraient vos aînés, du moins n'ai-je jamais constaté chez de jeunes hommes tels que vous une basse et sordide cupidité.

Enfin n'est-il pas évident que, ne fût-ce que par le cadre catholique de votre existence, vous faites tous une certaine part aux exigences de la vie intérieure et de cette formation morale de votre conscienc, dont on ne cesse de vous rappeler la nécessité?

Qu'est-ce donc qui vous manque? Ce qui vous manque, chers amis, ou du moins, car je sais qu'il est parmi vous des âmes d'une admirable générosité, ce qui manque à un très grand nombre, c'est une volonté plus forte et plus efficace pour repousser le mal que vous haïssez, pour atteindre le bien que vous aimez, pour réaliser dans toute votre vie l'idéal que la religion chrétienne vous propose et en deçà duquel vous restez: ce qui vous manque, c'est ce que la langue vulgaire désigne de ce nom si expressif, le feu sacré. Le feu sacré! oh! que nous tous, vos maîtres, nous voudrions le voir s'allumer en vous!

*
* *

Le feu sacré, qu'est-ce à dire? Au sens le plus ordinaire, c'est l'ardeur, c'est la passion que l'on apporte à faire ce que l'on fait, à obtenir ce que l'on désire. Mais il est un sens plus profond et plus saint, source première, pour nous chrétiens, de tous les autres sens. Le feu sacré, c'est le feu dont a parlé Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il a prononcé la mystérieuse et sublime parole: « Je suis venu apporter un feu sur la terre et que veux-je sinon qu'il s'allume. » Un feu, c'est-à-dire un foyer lumineux et chaud, un feu, c'est

à-dire ce qui embrase tout ce qu'il touche, ce qui gagne et s'étend, communiquant à tout ce qu'il atteint ses propriétés.

Avez-vous vu parfois dans les champs ce feu qui court et qui en quelques instants allume toutes les herbes sur un espace immense ; tout est pris et à l'horizon s'élève une muraille de flamme ; avez-vous vu, spectacle plus grandiose et plus terrible, ce feu dans nos forêts qui s'empare des arbres et se propage avec une prodigieuse rapidité, chaque arbre passant à l'autre le feu qui le dévore? Feu dévastateur, mais feu parfois fécondant. Aux pays d'où je viens il n'est guère d'autre moyen de défricher et de fertiliser le sol.

Ainsi en est-il d'une âme de feu ; elle éclaire, elle échauffe, elle embrase tout ce qu'elle approche, et elle fertilise.

Mais le feu dont parle N.-S. est un feu sacré : sacré parce qu'il vient de Dieu, sacré parce qu'il a pour aliment les grandes vérités, les nobles sentiments, les sublimes amours et qu'il les purifie encore, sacré parce que parti de Dieu il remonte vers Dieu.

Voilà le foyer qu'il s'agit d'allumer dans vos âmes, afin que de vos âmes l'incendie gagne les autres.

Mais, pour qu'il s'allume, il ne suffit pas de vagues désirs, d'aspirations et de rêves ; il ne suffit pas de voir grand et de s'imaginer qu'on réalisera ce qu'on voit ; il faut des résolutions précises et des volontés efficaces.

D'abord une disposition générale ; c'est le foyer central ; le cœur qui brûle pour Dieu, comme la lampe du sanctuaire ; puis des foyers secondaires.

Le feu sacré pour le travail intellectuel ; travaillez avec ardeur et avec élévation. Pas de mollesse, pas de ces déplorables pertes de temps où se consume une si grande partie de la vie des étudiants. Point de bassesse non plus ; point de vues strictement intéressées : un travail noble, non un travail servile, qui borne tout au succès obtenu dans un examen. Oh non! Vouloir réellement apprendre, approfondir, savoir, comprendre et dans ce travail, sentir son âme saisie d'une joie intense!

Le feu sacré pour le travail spirituel et moral! En d'autres termes pour la réforme de soi-même, pour la recherche de la perfection. Ah! ne vous dites jamais: « Je suis bien comme je suis; je fais encore mieux que tel ou tel. » Cherchez à réaliser tout ce que Dieu attend de vous. Ainsi vous ferez mentir ceux qui prétendent que vous êtes comme les autres et que votre foi ne vous rend pas meilleurs.

Le feu sacré pour le travail social: qu'est-ce que j'entends par là? Ce mot a besoin d'être expliqué: le travail qui se fait en commun et pour la communauté. Ah! Messieurs, qu'il est merveilleux et riche le génie latin, comme on l'aime et comme on l'admire chez les peuples chargés d'histoire qui l'incarnent depuis tant de siècles, mais aussi chez les peuples nouveaux qui en ont reçu l'héritage! Nulle civilisation n'approche de celle qu'il a formée. Qu'elle est belle surtout notre France, dans ses sublimes inspirations et dans son âme apostolique qui lui fait porter en tous lieux la lumière qu'elle a reçue!

Oui, mais nous tous, peuples latins, nous sommes rongés par un mal redoutable qui met en péril les plus beaux dons de notre nature. C'est l'individualisme, un individualisme outrancier et néfaste.

Si à nos qualités nous joignions, nous Français, l'esprit de discipline et d'organisation, d'une manière habituelle et non par à-coups, — un étranger en a fait l'aveu — nous serions un superpeuple, une supernation.

Faut-il nous abandonner à notre tempérament? Nous est-il impossible de nous améliorer? Mais non! Catholiques vous le pouvez, vous le devez et vous deviendrez des superfrançais.

Pratiquement, qu'est-ce donc que je vous demande? De renoncer à la triste mode du *chacun pour soi*, de participer à la vie du corps auquel vous appartenez, à la vie de cette Université, à la vie des grandes associations auxquelles vous donnez votre nom. C'est le moyen le plus efficace pour agir sur la société contemporaine.

Ne dites donc pas : Je peux parfaitement me passer de ce secours pour rester fidèle à ma foi et à mes principes. Nous n'en sommes pas sûrs car l'Esprit-Saint a prononcé cette grave parole : « *Vae soli!* » Mais ce dont nous sommes certains, c'est que la France catholique ne peut point se passer de cette action commune. C'est par des groupes constitués que nous agirons. Isolés, nous demeurerons dans notre impuissance passée et nous serons de nouveau la proie d'adversaires qui savent marcher et agir ensemble.

S'il vous faut accepter quelques sacrifices, renoncer à vos aises, à vos amusements personnels, eh bien ! acceptez, renoncez !

Songez quel est le feu qu'il s'agit d'allumer, quel est Celui qui vous demande de l'enflammer, et pourquoi il vous le demande.

Le feu? C'est le feu qui a embrasé les apôtres, les saints, les fondateurs d'ordre, les hommes d'œuvres, les penseurs chrétiens, tels qu'un Frédéric Ozanam ; le feu qui a fondu dans un creuset la civilisation moderne, avec ses beautés intellectuelles, morales, artistiques.

Celui qui vous le demande? C'est Jésus-Christ notre Seigneur, Jésus-Christ dont le cœur a tant aimé les hommes et vous aime vous-mêmes, Jésus-Christ si passionnément aimé depuis dix-neuf siècles ; Jésus-Christ abandonné aujourd'hui par un trop grand nombre, mais toujours chéri par l'élite. Il vous supplie d'appartenir à cette élite et c'est pour cela qu'il vous a envoyés dans ce foyer de vie chrétienne qu'est une Université catholique. Ne repoussez pas le flambeau qu'Il vous tend, afin qu'il vous éclaire et vous échauffe vous-mêmes, puis que vous le transmettiez à votre tour.

Saisissez-le ; c'est le flambeau de la civilisation chrétienne aujourd'hui menacée, de cette civilisation pour laquelle tant de vos aînés sont morts et au service de laquelle vous devez vivre. Ainsi soit-il !

† Alfred Baudrillart.
Evêque d'Himéria,
de l'Académie Française.

Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave

I

On s'accorde généralement à constater que les graves événements qui se déroulent dans le monde depuis huit ans seront le signal d'un nouvel essor pour l'Eglise catholique. Des régions jusque-là obstinément fermées à sa propagande, ou dans lesquelles celle-ci était entravée par un étroit particularisme d'Etat ou de race, ou encore par une constitution sociale qui donnait une influence trop considérable à des organismes civils ennemis par nature de cette propagande, sont désormais ouvertes ou le seront demain. J'ai nommé la Russie, l'ancien Empire d'Autriche, les Etats des Balkans, sans vouloir exclure ce qui fut jadis l'Empire ottoman.

La très grande majorité de ces vastes territoires appartient à l'Eglise orientale non catholique. Jadis, sous la dénomination d'Orient chrétien, la masse du public catholique occidental ne considérait que ce que l'on appelle de plus en plus le « proche Orient », particulièrement la Turquie. On eût étonné bien des personnes par ailleurs très cultivées en leur apprenant que l'Empire d'Autriche, par exemple, sur une population totale de 55 millions d'habitants, en comptait bien quatre en chiffres ronds appartenant à l'orthodoxie orientale, et près de cinq autres suivant le rit de Byzance, mais rattachés à l'Eglise romaine par le lien de la communion et de l'obéissance au Pape, c'est-à-dire un sixième de la population totale de l'Empire. Aujourd'hui, la Russie, la Pologne, la Finlande, la Tchéco-Slovaquie, la Roumanie, la Bulgarie, la Grèce, le royaume des Serbes, Croates et Slovènes, ce qui reste de la Turquie, la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine, l'Egypte, l'Ethiopie, comptent des masses imposantes de dissidents et des minorités parfois très importantes de catholiques du rit oriental, sans parler de groupes moins considérables dispersés aux Indes, en Italie, dans les deux Amériques, voire au Japon. Des statistiques antérieures à la guerre faisaient monter le chiffre de ces dissidents,

sans distinction de confession, à 120 millions, dont 110 du seul rit byzantin, tandis que les catholiques comptaient en tout environ 6.250.000 fidèles, dont 5.360.000 du rit byzantin. Ces chiffres, je crois, approchent très près de la vérité.

Avant la guerre, toute propagande catholique était interdite dans l'Empire des Tsars. Dans celui des Habsbourg, elle eût été permise, mais elle ne pouvait s'exercer que par le moyen de sujets autrichiens, elle eût dérangé les habitudes reçues, le système bureaucratique et administratif, et d'ailleurs bien peu de personnes y songeaient. Le clergé catholique de tout l'Empire austro-hongrois, bien que gouvernant une population très attachée à sa religion, bornait son activité à ses propres ouailles. On peut même dire que celui des deux Eglises, orthodoxe et catholique, vivait pacifiquement dans des cadres savamment combinés et jouissait en paix de ses rentes et de ses revenus. Une agitation d'intention même purement religieuse aurait eu trop de conséquences politiques pour ne pas être mal vue du pouvoir central. En Roumanie, en Serbie et en Grèce, la lettre des Constitutions des différents Etats garantissait bien la liberté de conscience, mais pratiquement toute propagande, surtout entreprise avec les seuls moyens que l'on avait alors en vue, était impossible. Il y avait davantage de liberté en Bulgarie, mais là, l'indifférentisme religieux, très prononcé, et l'état précaire des rares catholiques était un autre obstacle. Il n'y avait guère qu'en Turquie et en Egypte que le catholicisme pouvait se développer, mais, là encore, les conséquences morales d'une sujétion qui avait duré des siècles et qui avait bien souvent confiné à l'esclavage exigeait que, avant de songer à de nouvelles conquêtes, l'Eglise catholique commençât par réformer et affermir ce qui existait.

Les méthodes employées jusque-là n'avaient-elles pas aussi fait leur temps? Sans vouloir trop médire de procédés que bien des esprits jugent aujourd'hui plutôt opposés au but que l'on poursuit, il est un fait que personne ne contestera : c'est qu'une somme immense de zèle, de sacrifices, et aussi d'argent a été dépensée sans grands résultats appréciables. En dehors des quelques grands mouvements qui ont amené au cours de l'histoire moderne la constitution des groupes catholiques de rit oriental, et qui tiennent tous à des causes particulières, il y a bien eu un certain nombre de retours, mais l'accroissement de la popu-

lation catholique est plutôt le fait des naissances. Le seul mouvement de quelque importance qui se soit produit depuis deux siècles, celui des Bulgares en 1860 et années suivantes, n'a abouti somme toute qu'à la constitution d'une Eglise minuscule de quelques milliers de fidèles, que les malheurs de la guerre ont réduits à une situation encore plus modeste.

Aujourd'hui, bien des choses sont changées, et ces changements autorisent les plus vastes espoirs. Je me hâte d'ajouter tout de suite que ces espoirs ne sont pas à brève échéance : leur réalisation sera longue, très longue même, il ne faut pas se le dissimuler, mais c'est déjà beaucoup que la situation extérieure se soit modifiée au point où elle en est aujourd'hui, et d'une manière qui semble bien définitive. L'ancien système de l'Etat russe, qui reposait sur la triple base de la nationalité, de l'autocratie et de l'orthodoxie, a croulé d'une manière irrémédiable. La Russie se reconstituera, c'est certain, mais si elle continue à être très nationale, ce qui n'est que tout à fait légitime, l'autocratie absolue y a vécu et l'intolérance religieuse absolue aussi. Ce que sera demain en Russie, on ne peut encore le dire, mais on peut prévoir un système politique dont l'Eglise catholique pourra s'accommoder. L'hégémonie allemande et magyare de l'ancien Empire austro-hongrois est brisée elle aussi sans retour : le royaume des Serbes, Croates et Slovènes compte plusieurs millions de catholiques ; la Roumanie de même, dont plus d'un million du rit oriental. Le Vatican est en relations diplomatiques avec ces deux Etats, et il le sera demain avec la Grèce ; la Bulgarie, d'ailleurs assez libérale, ne pourra que suivre le mouvement. La Pologne est encore malheureusement en proie à des luttes intérieures causées par la présence dans ses frontières, d'ailleurs non encore définitives, d'éléments allogènes qui sont pour elle un des grands obstacles à son développement et à sa tranquillité, et dont elle ferait mieux de se débarrasser de bonne grâce. Ce n'est toutefois qu'un des aspects de la question, et c'est un point considérable de gagné pour la solution de la question religieuse de Russie que le fait de l'indépendance polonaise : le catholicisme ne sera plus désormais confondu en Russie avec le polonisme. Enfin, la culture européenne pénétrera de plus en plus dans ce qui fut la Turquie, et il est permis d'espérer qu'avec elle viendront des habitudes d'ordre et de méthode

dont le manque absolu a été pour beaucoup dans le peu de progrès qu'y ont fait les différentes Eglises catholiques de rit oriental.

D'autre part, un événement qui n'a pas eu un bien grand retentissement, mais dont l'importance est capitale, s'est produit au centre même de l'Eglise. Une Congrégation spéciale, entièrement autonome et ne relevant plus que du Chef suprême, celle dite de l'Eglise orientale, a été érigée en 1918 par Benoît XV. Nos Eglises ne sont plus une sorte d'appendice de la propagande auprès des infidèles : elles ne seront plus exposées à se voir régies trop souvent par les principes d'une législation qui, pour être celle de l'Eglise latine, a trop souvent été confondue avec celle de l'Eglise universelle, et leur a été trop souvent appliquée, surtout en pratique. Les dissidents ne peuvent plus dire qu'ils sont mis sur le même rang que les païens. Ce point, très secondaire pour des esprits occidentaux, est au contraire d'une très grande importance pour le monde gréco-slave, qui veut bien entendre parler d'union, mais se sent blessé au vif si l'on veut signifier par là une *conversion* proprement dite. L'institution d'un organisme autonome va permettre une revision des méthodes employées jusqu'à présent à faire cesser la séparation religieuse entre les trois grandes branches du monde chrétien : catholicisme, orthodoxie et protestantisme.

A des temps nouveaux, en effet, à des situations nouvelles, il faut des méthodes nouvelles. Ce que ces méthodes *sont aujourd'hui*, ce qu'elles *pourraient* et même, semble-t-il, *devraient être dans l'avenir* si l'on veut vraiment réussir, tel sera l'objet de cette étude. Membre moi-même de l'Eglise d'Orient, je vais essayer de traiter cette question au point de vue qui nous est propre, à nous, catholiques du rit oriental, tel que ceux parmi nous qui réfléchissent et qui travaillent le voient et le comprennent. D'autres ont pu ou pourront l'examiner sous un aspect différent : mais, comme il s'agit de nous, il semble juste que nous puissions nous aussi faire entendre notre voix. Je ne saurais donc être trop reconnaissant à la *Revue Apologétique* de l'hospitalité qu'elle veut bien me donner.

II

La raison de la présence des missionnaires latins dans les pays de rit oriental est triple.

Ils ont d'abord à assurer le ministère spirituel auprès de leurs propres compatriotes, et des autres fidèles de leur rit. Le nombre de ceux-ci, comparé à la masse des chrétiens du pays, est minime, sauf dans certaines grandes villes, comme Alexandrie, Constantinople, voire même Athènes, Salonique, Beyrouth. Je néglige à dessein les pays du monde gréco-slave et roumain, car jusqu'à présent le clergé latin, d'ailleurs suffisamment organisé, ne s'y occupait que de ses propres fidèles.

Ils doivent ensuite aider le clergé national [1] dans les différentes branches du saint ministère où celui-ci, pour des raisons diverses, est insuffisant. Ils sont alors destinés, non à prendre la place de ce clergé, mais à être ses *auxiliaires*, bien que des raisons de haute prudence sur lesquelles il est inutile d'insister exigent que la nature de leurs relations mutuelles passe par toute une série de modalités qui va depuis la stricte dépendance jusqu'à l'indépendance complète, en traversant tous les degrés intermédiaires. Ces modalités peuvent varier à l'infini, non selon la nature propre des œuvres entreprises, mais d'après la catégorie d'individus auxquels ces œuvres s'adressent. Il est clair, par exemple, que la réforme d'une Congrégation religieuse ne saurait être menée à bonne fin si les instructeurs de la Congrégation nouvelle dépendent d'une manière quelconque des supérieurs de la Congrégation à réformer; que, dans un pays où toute la formation du clergé séculier est à reprendre par la base, l'œuvre est irrémédiablement compromise si,

1. Je préfère cette expression à celle de « clergé indigène ». Ce dernier mot, en français, semble avoir trop l'air de nous assimiler aux naturels de la Papouasie, aux nègres de l'Afrique ou aux Marocains. Que l'on ne s'y trompe pas : nos gens aiment à être respectés, et il y en a beaucoup parmi eux qui ont une instruction assez développée pour saisir parfaitement toutes ces petites finesses. En en tenant compte, on évitera de leur faire des blessures qui sont d'autant plus vivement senties que, tant par leur caractère que par la conséquence d'une évolution historique bien connue, ils sont habitués à ne pas toujours manifester leurs impressions, et cela à un degré que ne possèdent pas les Occidentaux.

dans certains cas, les supérieurs du Séminaire régulier ont à dépendre des Ordinaires locaux tant pour le gouvernement intérieur de leur maison que pour le choix des sujets, leur admission, leur renvoi, l'appel aux Ordres. Autre chose est la déférence aux avis et aux recommandations de la hiérarchie locale, autre chose l'obligation d'obtempérer en toutes choses à ses vues. Les situations peuvent varier à l'infini.

Dans un autre ordre d'idées, mais toujours dans la même catégorie d'œuvres d'assistance, il y a le ministère de la prédication, celui de la confession, l'érection et la direction de confréries et d'associations pieuses, l'enseignement à tous ses degrés. En pratique, et malgré quelques restrictions apportées par Rome, surtout en ce qui regarde la fondation de nouvelles maisons[1] et l'assistance dans le propre rit, point sur lequel je reviendrai, les missionnaires sont complètement indépendants et ne relèvent que de leurs propres supérieurs. Ce système a de grands avantages; il a aussi des inconvénients non moins graves. Ici encore, il y a lieu de tenir un grand compte des circonstances de lieux et surtout de personnes. Point n'est besoin d'insister.

La troisième catégorie d'œuvres a trait au retour des dissidents de toute confession et de tout rit au sein de l'Eglise catholique. La situation est ici compliquée par ce fait, que le dissident qui revient au catholicisme doit en principe faire partie de la branche catholique de sa propre Eglise. S'il pose comme condition à son retour qu'il embrassera le rite latin, il ne peut le faire que *ad tempus*, et un passage définitif est toujours réservé au consentement du Saint-Siège[2]. Les missions établies en

1. *Nova, ritu latino, iuventutis collegia vel domus Religiosorum utriusve sexus ne in posterum aperiantur, nisi Apostolica Sede rogata et consentiente.* Constitution *Orientalium*, art. 5. Le processus est le suivant : les supérieurs réguliers latins font la demande à la Propagande, qui prend l'avis du Délégué apostolique de la région, et de chacun des Ordinaires orientaux qui y ont juridiction, puis rend sa décision. Depuis l'institution de la Congrégation de l'Eglise Orientale, il y a lieu à un échange de vues entre les deux dicastères.

2. Constitution *Orientalium*, art. 10. L'interprétation de cet article a donné lieu à une controverse entre le P. Salhani, S. J., directeur du *Bachir*, journal catholique de Beyrout, et le P. Michel, des Pères Blancs d'Alger, commentateur de la Constitution, controverse dont on trouvera les pièces dans la *Revue de l'Œuvre d'Orient*, *La Terre Sainte*, t. XII (1895), pp. 293-295, et t. XIII (1896), pp. 20-22 et 42-46. Au fond, tous les deux ont raison, chacun insistant sur l'un des points de la prescription. Il est regrettable toutefois que la

Palestine lors de la restauration du patriarcat latin de Jérusalem en 1847 semblent faire exception : cette exception n'est qu'apparente en théorie, bien qu'en fait tout se soit passé en pratique comme si le principe du maintien des convertis dans leur propre rit eût subi une dérogation expresse[1].

Ces trois groupes d'œuvres se présentent actuellement avec les caractéristiques suivantes :

1° Pratiquement, elles sont confondues. Les églises ouvertes par les missionnaires, les maisons de tout genre qu'ils ont fondées s'adressent indistinctement aux Latins, la plupart étrangers, et aux Orientaux. Les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie[2] sont administrés à tous indistinctement. Sauf quelques exceptions dont il sera parlé plus loin, les Séminaires sont aussi ouverts à tous. Il en est de même pour toutes les œuvres d'assistance charitable. Le retour des dissidents a lieu la plupart du temps par occasion, à la suite de conversations privées, de rapports personnels, et, lorsqu'il s'agit de groupes, la plupart du temps à la suite de dissentiments, souvent d'ordre matériel, entre ces dissidents et leurs propres autorités ecclésiastiques. Il n'est pas rare alors de voir

Constitution n'ait pas cru devoir déterminer la durée du séjour temporaire dans le rit latin, car, comme le dit très bien le P. Michel, rien n'empêche, dans l'état de la législation, de faire durer ce temps indéfiniment.

1. Les documents relatifs à cette restauration du patriarcat latin de Jérusalem viennent d'être publiés en bonne partie par le P. Léonard Lemmens, O.F.M. *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta* (fait partie de la *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano* du P. Girolamo Golubovich : t. II, Quaracchii, 1922, pp. 111-113, 117-138. Contrairement à tout ce que l'on a dit, les Franciscains de la Custodie n'ont pas latinisé plus que d'autres au cours des siècles. Ils étaient préposés avant tout à la garde des sanctuaires. En 1848 (Lemmens, pp. 291-296, d'après Mislin), ils pouvaient administrer quelque 5.000 fidèles latins. Devenu patriarche résidentiel, Mgr Valerga devait se créer un clergé et il lui fallait des fidèles. Il fit appel à des missionnaires italiens et français, qui ramenèrent plusieurs groupes de Melkites orthodoxes, en les faisant passer tous au rit latin. A cette époque, c'était comme une maxime pratique chez les missionnaires que l'on devait pousser le plus possible au rit latin, comme plus sûr, et l'état déplorable du clergé oriental donnait quelque excuse à cette manière de voir. Aujourd'hui, les choses ont changé. Les Latins du Patriarcat de Jérusalem sont en majorité d'anciens Orientaux, ils devront, s'ils le désirent, retourner au rit oriental, dès qu'on aura pu leur donner les prêtres de ce rit. Ce moment approche.

2. Depuis la Constitution *Tradita ab antiquis* du 14 septembre 1912 dont il sera question plus loin. Auparavant, il y avait toute espèce de restrictions qui avaient pour but de sauvegarder le rit oriental, mais qui en fait n'étaient qu'en partie efficaces.

ceux qui, pour des motifs parfois très peu spirituels, au début tout au moins, veulent faire accession à l'Eglise catholique, s'adresser plutôt au clergé catholique de leur rit qu'aux missionnaires latins. Ce n'est cependant pas un principe absolu.

2° En théorie, au moins dans l'Orient asiatique, les différentes œuvres latines sont placées sous la haute surveillance des délégués apostoliques, qui ont chacun leur juridiction bien déterminée. En pratique, cette dépendance est plus nominale que réelle, et les Congrégations ne relèvent que de leurs propres supérieurs réguliers, lesquels à leur tour dépendent directement de leurs supérieurs majeurs.

3° Par suite de différentes circonstances historiques, plusieurs Congrégations travaillent sur le même territoire à des buts analogues et s'adressent aux mêmes personnes. Ce phénomène ne se rencontre que dans l'Orient asiatique, c'est-à-dire en Turquie (d'avant la guerre) et en Egypte. Il en résulte parfois de grandes divergences dans les vues, dans la tactique suivie, parfois des rivalités regrettables et en tout cas un véritable gaspillage de forces. Là où une seule école serait nécessaire, et pourrait devenir prospère, il y en a deux et même trois, sans compter les écoles tenues par le clergé national, quand il en existe. Programmes et méthodes sont différents; différente parfois aussi est l'attitude vis-à-vis de la hiérarchie orientale et du problème des rits. Ce point est particulièrement délicat, mais il ne sert à rien de se dissimuler son existence.

4° Pratiquement, la hiérarchie orientale, de laquelle relèvent parfois les neuf dixièmes des fidèles qui sont l'objet de ces différentes œuvres, n'a rien à voir ni dans leur établissement, ni dans leur organisation ou leur fonctionnement. L'autorisation de fonder de nouvelles maisons est bien donnée par la Propagande seule, après consultation des Ordinaires locaux, mais ceux-ci n'ont aucun moyen de faire observer dans les maisons latines les mesures qu'ils jugeraient bon de prendre vis-à-vis des fidèles de leur propre rit. Ce point est, lui aussi, d'une délicatesse extrême. Pour parler franchement, s'il est des cas où il n'y a pas lieu de tenir compte de l'opinion négative de la hiérarchie locale, parce que celle-ci manque de zèle ou de désintéressement, il en est d'autres où elle voit ses propres œuvres entravées ou ruinées par une

action parallèle qui dispose de moyens plus puissants, mais qui, en pratique, n'aboutit pas à renforcer son troupeau, ni quant au nombre, ni quant au développement spirituel ou intellectuel. Encore une fois ce point est trop délicat, il appellerait trop de restrictions et de remarques visant toutes des cas particuliers, pour que, dans une étude destinée à la publicité, je puisse me permettre d'y trop insister. Il suffira de l'avoir mentionné.

5° Enfin et surtout, les œuvres diverses des missionnaires latins, toutes les fois qu'elles touchent le côté rituel — et par ce mot je n'entends que le côté liturgique [1] — se font uniquement d'après le rit latin, comme si elles s'adressaient exclusivement à des fidèles latins. Tel a été du moins le principe pratique jusqu'à la Constitution *Orientalium dignitas* de Léon XIII (1894). Ce dernier acte pontifical a exigé l'observation de certaines règles relativement à l'assistance spirituelle dans le propre rit [2]. La plupart du temps, ces règles ont été observées d'une manière qui ne répondait pas au but pour lequel elles avaient été formulées[3], elles ont été par-

1. Dans tous les pays orientaux et gréco-slaves, le rit est l'expression de la nationalité. Il suit de là que l'on confond abusivement avec lui la discipline, les traditions nationales et même la foi. C'est une confusion qu'il importe de détruire là où elle est abusive, mais là seulement, car le rit est bien, comme l'écrivait naguère Benoît XV au métropolite de Galitch, le *palladio della... nazionalità* (Lettre *Il Dolore* du 24 février 1921, *Acta Apostolicae Sedis*, t. XIII (1921), p. 219.

2. Voici l'abrégé de ces règles : 1° Obligation pour les collèges et pensionnats latins d'avoir à demeure fixe un prêtre oriental pour célébrer la messe, administrer la sainte communion, expliquer dans la langue nationale le catéchisme et les rites, et de conduire au besoin les élèves externes dans leurs propres églises (Art. 3-4) ; 2° Obligation, pour les confesseurs latins, de n'absoudre des cas réservés par les Ordinaires orientaux qu'avec délégation de ceux-ci (art. 6) ; 3° Liberté donnée à la veuve orientale jadis mariée à un Latin de reprendre son ancien rit (art. 8) ; 4° Obligation inculquée, une fois de plus, pour les convertis au catholicisme, de demeurer dans leur propre rit, à moins que le passage temporaire au rit latin n'ait été posé comme condition de la conversion, et obligation pour les Orientaux administrés temporairement par un curé latin de retourner à leur propre rit dès qu'ils pourront avoir un curé oriental (art. 11).

3. Par exemple, la Constitution indique clairement que la messe à laquelle assisteront les enfants orientaux devra être célébrée dans le rit oriental. Voici en pratique comment la chose se passait, ainsi que je l'ai vu faire maintes fois : ou bien, pendant que la messe solennelle était célébrée en grande pompe à l'autel majeur, le prêtre oriental disait la sienne sur un autel latéral, assisté d'un ou de deux élèves de son rit, et administrait à la fin la sainte communion aux autres, qui n'avaient pu réellement suivre cette messe de leur place de la nef, ou bien la messe orientale avait lieu après la messe

fois, je ne crains pas de le dire, tournées[1]; la Constitution *Tradita ab antiquis* du 14 septembre 1912[2], qui permet la réception de la sainte communion dans n'importe quel rit, a semble lui apporter une grave restriction, ou du moins a été envisagée comme telle tant par la masse du clergé oriental que par nombre de missionnaires latins. On a soutenu enfin que cette Constitution *Orientalium* ne s'appliquait qu'à l'Orient asiatique et qu'il n'y avait pas à en tenir compte dans les pays slaves, pour ne parler que de ceux-là[3]. Ce point de l'assistance des fidèles orientaux uniquement ou presque par le moyen du rit latin, dans les établissements dirigés par les missionnaires

latine de communauté, ce qui obligeait les élèves orientaux à assister à deux messes. C'était quelque chose, mais ce n'était certes pas assez. Il n'est que juste de reconnaître que, sans un système plus souple, il était assez difficile de faire autrement.

1. Je n'exagère pas. Un missionnaire revêtu d'une haute charge, dans sa Congrégation s'y prenait de la manière suivante pour éluder, sans trop y contrevenir, la prescription de la Constitution *Orientalium* : l'élément ethnique auquel il avait surtout affaire comptait un de ses membres dans sa Congrégation, passé au rit latin, naturellement. C'était lui qui se chargeait de l'enseignement du catéchisme dans la langue nationale. D'explication du rit, il n'en était pas question; quant à celui-ci, comme il était de ceux qui emploient l'espèce azyme dans la sainte Eucharistie, le supérieur se basait sur ce fait pour en conclure qu'il n'y avait aucune différence avec le rit latin, et... les élèves ne suivaient, comme par le passé, que les offices latins. Il fit lui-même ce récit à l'un de ses compatriotes qui, plus dévoué que lui au rit oriental, me l'a rapporté.

2. Cette Constitution n'a fait que rétablir l'ancienne discipline, et elle a grandement contribué à abattre la muraille chinoise qui sépare les rites. Je ne commettrai pas une indiscrétion en disant qu'elle ne fut rendue par Pie X que pour mettre fin aux requêtes, volontaires ou contraintes — le fait a été prouvé — d'élèves de pensionnats latins qui demandaient constamment à Rome de pouvoir communier au rite latin. En fait, elle a été mal reçue par le clergé oriental, qui, sous le rapport des moyens d'action comme malheureusement parfois sous celui du zèle, n'est pas encore à la hauteur du clergé latin. Il n'y a pas cependant lieu de le regretter, car toutes les prohibitions qu'elle a supprimées n'étaient que des palliatifs, et il était difficile de faire comprendre à nombre de Latins cultivés comment, professant la même foi et étant soumis au même pasteur suprême, il leur était interdit de communier chez les Orientaux. Elle a aussi hâté, dans l'Orient asiatique, la suppression du mode d'administration de la sainte communion par le moyen peu hygiénique d'une cuiller passant par toutes les bouches. C'est un fait accompli chez les Melkites, et le nombre des communions de dévotion a quadruplé. A quelque chose malheur est bon.

3. C'est notamment l'opinion du clergé polonais. Il n'est pas mauvais de faire savoir que Pie X a déclaré expressément au métropolite de Galitch, Mgr André Szeptyckyj, que cette Constitution s'applique bel et bien à la Russie. Le rescrit n'a pas été publié, mais il existe.

latins, n'a cessé d'être l'objet de plaintes répétées de la part du clergé oriental à tous les degrés de la hiérarchie, il est l'objet de continuels froissements et l'un des grands obstacles à l'efficacité de la propagande catholique. On assiste à ce phénomène curieux et décevant : les écoles et les pensionnats des missionnaires, religieux et religieuses, regorgent d'élèves : ces élèves, lorsqu'ils ne sont pas catholiques, reçoivent pendant des années une éducation catholique, et le pourcentage des retours à l'unité est infime, quand il n'est pas tout-à-fait nul. Ensuite, et ceci est plus grave encore, d'un côté on a les promesses solennelles, maintes fois répétées et parfaitement sincères, des Pontifes romains relativement au maintien intégral du rit oriental [1], et de l'autre on a un système qui aboutit aux résultats suivants : au point de vue du clergé, les prêtres orientaux formés dans des séminaires exclusivement latins sont pieux, réguliers, zélés, instruits, mais la plupart du temps ils ignorent tout de leur rit, de leur discipline, de leur histoire nationale [2] : en sortant du séminaire, ils n'ont plus le temps ou les moyens d'apprendre toutes ces choses autrement que d'une manière superficielle, ils contribuent à latiniser leur rit et leur discipline, la plupart du temps sans s'en rendre compte. Au point de vue des fidèles, jeunes gens et jeunes filles n'ont connu pendant des années que le rit latin qui n'est pas le leur et ne doit pas être le leur : rendus à eux-mêmes, ils ne connaissent rien de leur rit et n'ont pas de goût à le pratiquer, ils l'abandonnent, et, comme le rit latin n'est pas celui de la communauté civile à laquelle ils ne cessent d'appartenir, s'ils ne sont pas des chrétiens fortement trempés — et ceux-ci ne

1. La démonstration en a été faite excellemment par le P. Michel, des Pères Blancs, dans son livre *L'Orient et Rome, étude sur l'Union*, Saint Amand (Paris, Gabalda), 1894, pp. 158-185, reproduction d'un discours prononcé au Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893 (*Congrès des œuvres eucharistiques tenu à Jérusalem les* 28, 29 *et* 30 *juin* 1893, Paris, 1906, pp. 138-164). Il est à remarquer que l'impression de ce compte rendu du Congrès avait été retardée par suite de la nécessité d'y insérer, avec une note rectificative (p. 165) un discours de Mgr Piavi, patriarche latin de Jérusalem, trop en faveur de la latinisation (pp. 165-172). Ce discours n'a même pas été inséré dans son texte primitif, tel qu'il fut prononcé. J'en possède le texte exact, sténographié au moment même : il est encore plus radical.

2. Je puis en témoigner d'expérience, ayant été moi-même élève d'un séminaire latin. Mes supérieurs étaient les premiers à en convenir eux aussi.

peuvent être qu'une exception — ils le délaissent petit à petit et tombent dans l'indifférence. Ils gardent généralement un très grand respect pour les vertus qu'ils ont vu pratiquer par leurs anciens maîtres, mais c'est tout. Et qu'on le note bien: les trois quarts de la jeunesse catholique de rit oriental passent par les écoles latines, et peut-être un quart de la jeunesse orthodoxe, dans les endroits où les orthodoxes sont en majorité. Combien y en a-t-il de ces derniers qui se soient faits catholiques?

III

Les quatre premières caractéristiques qui viennent d'être énumérées sont du ressort du gouvernement ecclésiastique. Etant donné la nature de cette étude, je ne saurais donc les traiter à fond. C'est le cas notamment pour la seconde et la troisième. La quatrième, par contre, verrait ses inconvénients réduits à bien peu de chose par une solution vraiment adéquate donnée à la première et surtout à la cinquième. Ce sont donc ces deux dernières que je vais essayer d'expliquer et de résoudre. Je commence par la première: la confusion pratique des œuvres destinées aux catholiques latins, aux catholiques de rit oriental et aux dissidents. Ces œuvres comprennent: 1° des séminaires; 2° des collèges secondaires de garçons et de filles; 3° des orphelinats; 4° des écoles primaires; 5° des confréries et associations de piété; 6° des missions auprès des catholiques; 7° des missions auprès des dissidents. Examinons tous ces points l'un après l'autre.

1° *Séminaires.* — Les séminaires tenus par le clergé latin ont été ouverts à tous les rites indistinctement, depuis la fondation du Collège Urbain de la Propagande en 1627 jusqu'en 1882. Ne faisaient exception que le Collège grec de Rome, fondé en 1577, et le Collège maronite de la même ville, ouvert en 1584. Comme il est impossible, dans des établissements interrituels, de donner la préférence à un rit plutôt qu'à un autre, la méthode suivie uniformément consistait à observer en toutes choses le rit latin. Tout au plus, en certaines occasions, et pour donner aux élèves une idée quelconque des choses de leur rit, invitait-on quelque prélat à pontifier dans

la maison. J'ai fait plus haut allusion aux inconvénients de ce système. Une réaction a commencé en 1882, avec l'ouverture du Séminaire de Sainte-Anne de Jérusalem, confié aux Pères Blancs d'Alger et réservé aux seuls Melkites (chrétiens du rite byzantino-arabe répandus dans les trois patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem)[1]. Peu auparavant, en 1878, et sur les mêmes bases, avait été ouvert à Mossoul le Séminaire syro-chaldéen, remis aux Dominicains de la province de France, et destiné aux clercs de deux Eglises syrienne (anciens Jacobites monophysites) et chaldéenne (anciens Nestoriens) [2] Les deux rites étant assez voisins l'un de l'autre et usant de la même langue liturgique, le syriaque, bien qu'avec une prononciation différente, il y avait un inconvénient moindre à les faire cohabiter ensemble. Les offices étaient célébrés alternativement une semaine dans l'un et une semaine dans l'autre. Les Lazaristes ont fondé un Séminaire pour les Bulgares de Macédoine en 1885[3], et les Assomptionistes en avaient inauguré un pour les Grecs et les Bulgares à Constantinople (Koum-Kapou) en 1895, avec chapelles séparées pour ces deux éléments ethniques irréconciliables, qui ont le même rite byzantin, mais une langue liturgique différente (grec pour les Hel-

1. Les premières ordinations sont de septembre 1890. Depuis cette date jusqu'à la fermeture momentanée causée par la guerre, en 1914, ce Séminaire a donné 98 prêtres, dont 95 ayant entièrement terminé leurs études sans la maison et ordonnés sur appel des directeurs, et 3 qui ont été ordonnés subséquemment. Ils sont déjà décédés aujourd'hui. Voir *Roma e l'Oriente*, t. XVIII (1919), pp. 87-91 : j'ai mis les chiffres à jour pour les décès. Les Melkites n'ont pas d'autre séminaire séculier.

2. Le décret d'approbation est du 7 septembre 1882. Jusqu'en juin 1913, il avait donné 38 prêtres chaldéens et 27 syriens, en tout 65, dont 6 déjà décédés à cette date. Joseph TFINKDJI, *L'Eglise chaldéenne autrefois et aujourd'hui* (extrait de l'*Annuaire pontifical catholique* de 1914), p. 32. Cet établissement a malheureusement été ruiné par la guerre, et il n'a pas encore été rouvert. Le Séminaire patriarcal chaldéen de Mossoul, fondé en 1866, fermé en 1873, rouvert en 1882, avait donné en 1913 environ 45 prêtres. Le Séminaire patriarcal syrien de Charfé, au Liban, a donné aussi un nombre trop restreint de fort bons prêtres.

3. Il se trouvait à Zeitnelek, près de Salonique, et était à la fois Séminaire et école normale d'instituteurs. En 1902, il avait déjà donné 5 prêtres. Le Séminaire ouvert vers 1890 par les Assomptionnistes à Kara-Agatch, près d'Andrinople (petit séminaire), avait donné en 1903 douze prêtres ou diacres, dont plusieurs religieux de l'Assomption. L'un et l'autre ont été ruinés par la guerre et ses conséquences politiques. *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Bulgarie*, t. II, coll. 1230-1231 ; *Echos d'Orient*, t. XVII (1914-1915), p. 522.

lènes, staroslave pour les Bulgares) [1]. Enfin, en 1903, les Bénédictins de la Pierre-qui-Vire en ont commencé un à Jérusalem, sur le mont des Oliviers, destiné exclusivement aux Syriens (rite antiochéno-syriaque) anciens Jacobites monophysites[2]. Il ne reste plus comme Séminaires internationaux que le collège de la Propagande a Rome, le Séminaire Oriental de Beyrout, fondé d'abord à Ghazir au Liban en 1843 et transféré à Beyrout vers 1880, dirigé par les PP. Jésuites de la province de Lyon, et le Séminaire St. Louis à Constantinople (Péra), ouvert en 1882 par les Capucins. Le premier a fourni une longue carrière: son histoire n'ayant jamais été écrite, je ne puis fournir aucune donnée statistique. Le second, celui de Beyrout, avait donné jusqu'en 1908 un total de 266 prêtres, dont 34 du rite latin, 27 Orientaux devenus Latins pour entrer dans différents Ordres religieux, et 205 du rite oriental [3]; le troisième, celui de Constantinople, avait fourni en 1900 un chiffre de 25 prêtres dont quelques Orientaux seulement [4]. Il ne faut pas non plus oublier un certain nombre de Melkites, Arméniens et Maronites qui ont étudié dans divers Séminaires de France [5], particulièrement à Saint-Sulpice de Paris.

Cette expérience déjà longue des deux systèmes permet de se prononcer en toute connaissance de cause. Tout en reconnaissant les services considérables qu'ont rendus aux Eglises de l'Orient asiatique le Collège de la Propagande et le Séminaire oriental de Beyrout à une époque où ces Eglises n'avaient aucun établissement de ce genre ou n'en possédaient qu'à l'état embryonnaire, il est incontestable que, sous le double point de vue de l'enseignement et de la formation liturgique, il n'y a qu'un seul système qui réponde pleinement à tous les desiderata: celui des Séminaires séparés. Les prêtres

1. Les cours étaient communs, le réfectoire aussi. Les prières communes, toujours pour ne pas favoriser une langue au détriment d'une autre, étaient récitées selon le rit latin. Il eût été plus simple de traduire en latin ou en français les prières du rit byzantin. C'est ce qui a été fait à Sainte-Anne de Jérusalem, afin que les frères convers de la Société des Pères Blancs puissent y prendre part.

2. Fermé au moment de la guerre, il a été rouvert en 1920.

3. C. Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, t. III, pp. 325-328.

4. *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Constantinople*, *t.* III, col. 1510.

5. On peut en compter en tout une trentaine. Je n'ai pas de chiffres plus précis.

arméniens, syriens et coptes qui auront affaire à des dissidents monophysites, n'ont pas besoin du même enseignement dogmatique que les prêtres du rit byzantin qui auront à ramener les partisans des erreurs de Photius et de ses continuateurs. Chaque Eglise possède un droit canonique particulier, elle a une histoire spéciale qu'il importe de connaître en détail, le tout sans parler de la formation liturgique qui est très importante. Le système des Séminaires centraux destinés à plusieurs rites a, de fait, une tendance à disparaître complètement, et il n'y a qu'à s'en féliciter [1]. Il ne reste qu'un désir à exprimer : c'est que, dans les Universités qui reçoivent en bon nombre des clercs de plusieurs Eglises, il y ait des cours organisés spécialement en vue de la théologie polémique, du droit canonique et de l'histoire particuliers à chacune. Je ne commettrai pas une indiscrétion en disant qu'une semblable transformation a été envisagée pour Rome même, et qu'elle y sera sûrement réalisée un jour.

2° *Collèges secondaires.* — L'admission des élèves de plusieurs communautés civiles dans le même établissement secondaire a un grand avantage au point de vue de la formation morale : il émousse les préjugés particularistes, si vivaces dans tous les pays où cohabitent plusieurs peuples. Mais cet avantage n'est pas compensé par les très grands inconvénients du système. D'abord, les Européens proprement dits ont besoin d'un programme qui soit sensiblement le même que celui suivi dans leur pays d'origine, où ils retourneront peut-être un jour. Ensuite, chaque nation orientale a sa langue et son histoire, et le reproche fait à peu près partout aux collèges tenus par les missionnaires latins est de trop négliger la langue nationale pour la leur propre, et l'histoire nationale pour celle de leur pays. Ces reproches sont loin d'être dénués de fondement[2]. Mais, s'il est

1. Le Séminaire Oriental de Beyrouth gagnerait à être transformé et à être réservé exclusivement à l'Eglise maronite (anciens monothélites). En effet, le patriarcat latin de Jérusalem a son Séminaire propre, et le ministère paroissial latin en Syrie, Egypte et Mésopotamie est exercé exclusivement par des religieux. Les Maronites possèdent bien trois ou quatre séminaires, mais ils sont insuffisants à tous les points de vue. Cette Eglise, la plus anciennement catholique de la Syrie moderne, est actuellement la plus en retard au point de vue de la formation de son clergé. Une élite restreinte, élevée à Rome et à Paris, ne suffit pas à compenser la médiocrité de la masse.

2. Le fait est surtout vrai dans les pensionnats tenus par des religieuses. J'ai entendu raconter de bonne source le fait d'une Sy-

relativement facile d'y remédier dans un pays comme la Syrie, par exemple, où la langue de toutes les communautés est aujourd'hui l'arabe et où l'histoire ne devient particulière que dans le domaine ecclésiastique, c'est une chose beaucoup plus compliquée à Constantinople, où les deux éléments grec et arménien, pour ne pas parler des Turcs, ont chacun une langue complètement différente et une histoire parfaitement distincte elle aussi. Ce n'est pas un remède que de donner la place d'honneur à une langue européenne et de passer purement et simplement sous silence l'histoire et la géographie nationales. Il faudrait de toute nécessité une entente entre les Congrégations enseignantes, pour que, tandis que l'une bornerait son activité principalement à l'élément grec, avec prédominance de la langue grecque, de l'histoire nationale hellénique et de la géographie des pays grecs, l'autre ferait la même chose pour l'élément arménien. En Bulgarie, l'enseignement doit être surtout bulgare, en Roumanie roumain, il devra être russe en Russie, serbe en Serbie, ruthène dans les pays ruthènes. Si l'on voit certains collèges se vider ou décliner au profit d'établissements similaires tenus par les protestants, et c'est là un fait incontestable, la raison en est que l'enseignement de ces maisons catholiques, malgré la supériorité de leur éducation, est, disons le mot, trop étranger et pas assez national.

L'inconvénient est encore plus grand au point de vue des exercices religieux. La question est toujours la même : comme on ne peut favoriser un rit au détriment d'un autre et que les missionnaires sont du rit latin, tout se fait d'après le rit latin. On en a vu le résultat pratique, au point de vue de l'apostolat, s'entend. Le remède ne peut être que dans l'établissement de collèges séparés après entente entre les différentes Congrégations, ou bien l'érection dans la même maison d'autant de chapelles qu'il y a de rites, du moment que les adhérents de chaque rit arrivent à un pourcentage donné. Les élèves assisteront alors aux offices célébrés à la même heure dans des locaux différents. C'est ce qu'avaient très bien réalisé les Assomptionnistes dans leur grande école de Koum-Kapou : les dimanches de fêtes, les élèves latins étaient

rienne, mariée à un chrétien du pays qui ne connaissait que l'arabe : et, quoique ayant reçu une très bonne éducation, elle était incapable d'écrire en arabe à son mari...

dirigés sur l'église latine et les élèves grecs sur l'église grecque catholique, située tout à côté. Restait à adjoindre une chapelle arménienne et le système que je préconise ici était réalisé.

Il semble toutefois d'une mise à exécution plus difficile dans des régions comme la Syrie et l'Egypte, ces patries bénies du particularisme rituel et national. Mais l'objection n'est qu'apparente. Que l'on remarque bien, en effet, qu'il n'y a en réalité en Syrie que trois rites bien distincts : byzantin (Melkites), antiochien (Syriens catholiques et Maronites) et latin. Il suffirait de trois chapelles : à la rigueur, dans celle du rit antiochien, on pourrait faire le service divin alternativement dans le rit des Syriens et dans celui des Maronites [1], chacun ayant sa semaine, comme cela se pratiquait au Séminaire syro-chaldéen de Mossoul. On pourrait aussi s'entendre avec les curés locaux et conduire purement et simplement les élèves, même internes, à leur église nationale, en les habituant ainsi à la vie paroissiale. Je sais bien qu'il y aura quelques petites difficultés dans la pratique, mais l'assistance spirituelle dans le propre rit est un droit et une nécessité qui doivent passer avant toute autre considération.

3° *Orphelinats*. — La même ligne de conduite est à suivre en ce qui concerne les orphelinats : réserver autant que possible telle ou telle maison à telle ou telle nation déterminée et ne sacrifier la minorité que si elle n'atteint pas un chiffre suffisant. Il faut pour cela de l'entente entre les Congrégations : c'est parce que cette entente n'existe pas que la chose est difficile en pratique. C'est ici qu'intervient le rôle du Délégué apostolique. En tout cas, dans les orphelinats comme dans les collèges, il

1. Les Syriens et les Maronites ont au fond le même rit. La seule différence sensible vient des latinisations introduites en grand nombre chez les Maronites, qui ont adopté presque exclusivement les ornements latins de coupe moderne, renoncé au pain fermenté, réservé la confirmation aux seuls évêques, et introduit dans le texte de leur liturgie quantité de formules traduites directement du latin ou de l'italien. Une réaction s'impose : la Congrégation des Missionnaires maronites de Kreim l'a déjà commencée tout doucement. Avec le temps, ces deux Eglises devraient s'unir et n'en plus former qu'une seule. Ce serait un particularisme de moins, vu que les Syriens et les Maronites sont exactement le même peuple, ayant la même langue liturgique et vulgaire, et qu'avec l'adoption du catholicisme les divergences confessionnelles ont disparu. Le grand obstacle viendra du clergé maronite, resté peu instruit, et, partant, très particulariste.

faut multiplier les chapelles. Nous verrons plus loin comment on pourrait se procurer le personnel pour les desservir.

4° *Ecoles primaires.* — Pour celles-ci, la difficulté n'existe pas avec un peu de bonne volonté. Les élèves, s'ils sont maintenus le dimanche sous la surveillance de leurs maîtres, n'ont qu'à être conduits dans leurs églises respectives. Il est facile de se ménager l'aide de quelques personnes sérieuses qui puissent tenir la place du maître si celui-ci est seul.

5° *Confréries et associations de piété.* — Ces œuvres rentrent dans le ministère paroissial proprement dit, et à ce titre elles devraient en principe être laissées au clergé national. Je sais bien que celui-ci est parfois insuffisant à divers points de vue : mais cette situation tend à changer au fur et à mesure que les séminaires régulièrement tenus donnent leurs fruits. Les missionnaires latins devraient donc viser à restreindre leurs confréries aux seuls fidèles du rit latin, et, s'ils veulent continuer à y recevoir des Orientaux, il est de toute nécessité que les exercices soient faits d'après le rit oriental, au besoin à des heures différentes si on ne peut disposer de locaux distincts. Ce qui était tolérable dans le passé, à une époque où presque tout le clergé oriental était inférieur à sa tâche, ne l'est plus aujourd'hui où ce clergé s'améliore tous les jours. C'est là surtout que l'esprit de zèle, très louable en soi, ne doit pas dégénérer en esprit de concurrence fâcheuse.

6° *Missions auprès des catholiques.* — Par *missions*, j'entends les prédications extraordinaires connues sous ce nom. Il devrait être entendu que, lorsqu'elles ont lieu dans une église déterminée, les exercices religieux qui en font partie auront lieu dans le rit de cette église, et non pas toujours d'après le rit latin, comme c'est trop souvent la règle. Les missionnaires latins devraient se borner, dans ces exercices, au ministère de la prédication et à celui de la confession, sans chercher à inculquer des dévotions, excellentes en elles-mêmes, mais qui ont leur équivalent dans le rit oriental ou peuvent y être créées : scapulaires divers, tiers-ordres, confréries. Il y aurait là tout un travail d'adaptation et de remise en honneur de pratiques très pieuses et à la fois parfaitement liturgiques auquel il appartient à notre clergé oriental de

se livrer : il faut bien avouer que jusqu'à présent, au moins dans l'Orient asiatique, il est demeuré, par suite du manque de culture, très en retard [1].

7° *Missions auprès des dissidents.* — Là, il n'y a pas d'hésitation possible. Tout doit se faire selon le rit oriental. Vouloir convertir les dissidents par le moyen du rit latin, c'est tout aussi anormal que de prétendre ramener les Vaudois d'Italie ou les calvinistes de France, par exemple, au moyen du rit byzantin. C'est là surtout, et particulièrement en vue de l'action à exercer dans les pays qui viennent de s'ouvrir à l'apostolat catholique que le système de l'adaptation, que j'exposerai plus loin, trouvera son emploi.

Je me résume. Les œuvres devront à l'avenir être nettement séparées, selon la catégorie de fidèles à laquelle elles s'adressent. Celles qui visent les Latins devront être exclusivement latines, et celles qui s'adressent aux Orientaux *franchement et exclusivement orientales.* C'est une difficulté qui n'existe pas dans les missions auprès des païens, je le sais bien, mais l'oubli de cette nécessité aboutit d'un côté à la destruction lente du rit oriental que Rome entend conserver, et d'un autre à l'insuccès pratique. Les missionnaires qui trouveront la difficulté trop grande n'auront qu'à ne pas s'occuper des Orientaux. L'oubli de cette nécessité a abouti en effet à ce fait désolant : nombre de missionnaires par ailleurs très zélés, ne sont plus des apôtres, mais des maîtres de grammaire et des professeurs de langues. Ce n'est pas dans ce but qu'ils ont abandonné leur pays d'origine, ce n'est pas non plus dans ce but que l'Eglise les envoie.

J'ai eu sous les yeux une lettre d'un missionnaire, et non des moindres par l'importance de sa charge, partisan secret et très déterminé du système de tout faire par le moyen du rit latin. Parlant des enfants qui reçoivent leur éducation dans les écoles latines, il écrivait : « Pourquoi ces enfants, Orientaux, il est vrai, ne se plieraient-ils pas au rit latin, dans lequel la Providence a permis qu'ils fussent élevés ? » On pourrait retourner avec beau-

1. Il y aurait toute une étude à écrire sur ce sujet. Je ne veux citer que deux exemples. Les Melkites ont adopté le culte du Très Saint Sacrement, et l'ont fort bien adapté au rite oriental. Les Ruthènes ont de même une série d'offices et de fonctions liturgiques en l'honneur du Sacré-Cœur qui ne ressentent guère l'hybridisme, à moins qu'on ne veuille proscrire la dévotion elle-même : il y a des puristes qui vont jusque-là.

coup plus de justesse les termes de la proposition : « Pourquoi les missionnaires latins, ayant à exercer leur ministère auprès de populations du rit oriental, ne s'adapteraient-ils pas eux-mêmes à ce rit, tout aussi ancien et aussi vénérable que le leur, tout aussi légitime et tout aussi catholique, dont la conservation et le développement sont voulus par le Saint-Siège, et dans lequel il a plu à la Providence de les appeler à exercer leur zèle? » En un mot, ce n'est pas l'Oriental qui doit s'adapter au rit du missionnaire latin, mais c'est celui-ci qui doit se mettre au rit des populations qu'il évangélise. Il reste à voir de quelle manière cela peut se faire. Ce sera le remède à la cinquième caractéristique défectueuse des œuvres latines actuelles, à laquelle j'ai fait allusion au début de ce paragraphe.

(*A suivre.*) CIRILLO KARALEVSKIJ.

Le corps du Thaumaturge

Le corps de S. François Xavier depuis la mort du Saint jusqu'à nos jours

Le passage de la relique insigne de S. François Xavier en plusieurs villes d'Espagne et de France a donné lieu à divers récits plus ou moins fantaisistes au sujet de l'inhumation et de la conservation du corps du prestigieux thaumaturge. En Espagne, notamment, de nombreux journaux parmi lesquels il faut mentionner le *Debate* du 23 octobre 1922, ont colporté sans contrôle les assertions dénuées de tout fondement historique qu'on trouve dans Jouvency (*Hist. soc. Jesu.* 1710, P. V., XV, 8). La réalité est assez belle sans qu'on ait besoin de recourir à toutes ces imaginations et la mémoire du Saint mérite que les faits soient remis à leur juste place.

Les principaux témoignages que nous possédons, émanant de contemporains dignes de foi, sont, aux origines: 1° la lettre du Chinois Antonio de Sainte Foi, unique témoin de la mort de S. François Xavier au P. Emm. Teixeira (septembre 1554); 2° celle du P. Nunez Barreto à S. Ignace (3 décembre 1554); 3° celles du P. Gonzalvez et du P. Codino à S. Ignace (1855); les dépositions des 37 témoins au fameux procès de Goa, en 1556; enfin, 4° la *Vie* de S. François Xavier qui résume ces documents et plusieurs autres, écrite en 1583 par le P. Valignani et celle qui est attribuée au P. Teixeira, contemporain du Saint, par les *Monumenta Xaveriana*. Pour les événements de 1614, le P. Seb. Gonsalvez, dans sa *Vie* manuscrite (1614) et la lettre du P. de Figueiredo au P. Monteiro (25 nov. 1614).

Nous allons tâcher de résumer d'après ces documents

d'une valeur indiscutable et qui ont été publiés *in extenso* dans les *Monumenta Xaveriana* tout ce que l'on peut retenir de plus sûr au sujet de la conservation et de l'intégrité du corps de S. François-Xavier depuis le 3 décembre 1552, date de la mort du saint, jusqu'à nos jours.

1. Sancian (3 décembre 1552-27 février 1553). — « Quand François eut rendu son dernier soupir, dit Antonio de Santa Fé, son visage demeura aussi radieux et coloré, aussi vermeil et rosé que s'il eût été encore vivant. » Laissant le saint corps à la garde de quelques personnes qu'il avait prévenues, le Chinois se rendit à bord du vaisseau portugais mouillé dans les eaux de Sancian et en revint bientôt, portant des vêtements pour revêtir le cadavre « dont le visage était toujours joyeux et coloré et ne semblait point celui d'un mort ». Puis, il se mit en quête d'un cercueil afin de l'enterrer selon l'usage des Chinois qui ne mettent point leurs défunts en terre nue. A sa requête, le capitaine portugais Jorge Alvarez fit fabriquer un coffre de bois et Antonio, aidé de deux mulâtres, avait déjà mis le corps en bière et l'avait descendu dans une fosse profonde quand l'un des ouvriers suggéra l'idée d'envelopper le corps de chaux vive « afin que les chairs en fussent rapidement rongées et que le cadavre fût réduit à l'état de squelette (*ossada*) ». De cette façon, disait-il, ces ossements pourraient être aisément transportés aux Indes au cas, fort probable, où on désirerait les retirer de là et les emporter. Ainsi fut fait. Les hommes allèrent chercher quatre grands sacs de chaux ; ils en remplirent le cercueil et le fond de la fosse et recouvrirent le tout de terre tassée et de pierres.

A près de deux mois de là, le 27 février, le vaisseau portugais était prêt à appareiller. Antonio de Santa Fé dit au capitaine : « Eh quoi ! senhor, allons-nous donc laisser là le corps du P. maître François qui était un saint? » — « Un saint, il l'était certes, répondit le capitaine, mais que pourrions-nous faire? Ce corps n'est sans doute pas en état d'être emporté. Ce-

pendant j'enverrai voir, et s'il est en tel état nous l'emmènerons. » Il dépêcha aussitôt un homme de sa confiance en lui recommandant de déterrer le corps : « Si les ossements sont transportables, lui dit-il, vous les apporterez : si le cadavre est en putréfaction vous le remettrez en terre et le laisserez là. »

« L'homme obéit et quand il eut ouvert le cercueil il trouva le corps du Père tout entier, tel que nous l'avions enterré, sans la moindre odeur, ni décomposition, entouré de chaux. Détachant alors un petit lambeau de chair qu'il trancha, me semble-t-il, au-dessus du genou, il l'apporta au capitaine afin de lui montrer dans quel état se trouvait le corps entier. Celui-ci le flaira sans y trouver la moindre puanteur et louant le Seigneur il ordonna qu'on apportât la bière en y laissant toute la chaux et en ayant soin de la bien fermer pour que la traversée n'amenât aucune corrpution. Il fut ainsi fait et nous partîmes pour Malacca. »

Tel est le récit du Chinois Antonio de Santa Fé, Valignani, qui le suit fidèlement, n'y ajoute qu'un seul détail, puisé sans doute dans les relations orales des témoins lors de son passage à Sancian. « Non seulement [le corps] n'exhalait aucune mauvaise odeur, mais il s'en dégageait encore un parfum très doux qui réconfortait [les assistants]. »

En négligeant même ce dernier détail dont la valeur n'est pas assez solidement établie, on peut relever déjà le caractère surnaturel du phénomène.

1° Après 55 jours d'inhumation, le corps est absolument intact et frais au point qu'il est possible d'en détacher un lambeau de chair parfaitement dépourvu d'odeur. Il règne, il est vrai, au moment de l'inhumation, un froid intense qui retient les habitants dans leurs cases (Antonio de Santa Fé, Cf., *Mon Xav.*, II, 796). Mais cette température n'empêche pas de creuser la terre à une grande profondeur : elle n'atteint donc pas en sous-sol les degrés nécessaires à la congélation d'un cadavre. Au reste la chaux en entrant en

ébullition devait nécessairement dégager une forte chaleur.

2° La chaux vive dans laquelle le corps est entièrement plongé ne consume pas le moins du monde les chairs ; elle les touche bien cependant puisqu'on en a mis dans la bière « par-dessous et par-dessus le corps ».

3° On ne saurait supposer que le sol de Sancian a des propriétés particulières pour dessécher les corps puisque, d'une part, le cadavre est isolé de la terre par les couches de chaux vive et puisque, d'autre part, le corps n'est point momifié, mais tendre et frais. Nous allons voir, d'ailleurs, cet état se prolonger encore longtemps au milieu des situations les plus diverses et les plus défavorables.

II. *Malacca* (22 mars 1553-février (?) 1554). — Le navire portugais qui transportait le précieux dépôt parvint à Malacca le 22 mars. Une jonque qui l'y avait précédé avait apporté la nouvelle de l'arrivée du saint corps et de son état de conservation. La popularité dont maître François jouissait dans la ville et l'influence qu'y exerçait l'ambassadeur Diego Pereyra, ami personnel du missionnaire et armateur du vaisseau qui transportait son corps, donnèrent lieu à une grandiose manifestation. A raison de l'heure tardive le cercueil fut déposé ce soir-là dans une maison à proximité de la mer. Le lendemain seulement, le *vicario* de Malacca fit ouvrir la bière et « voyant combien le corps était parvenu entier et frais, il rendit de grandes grâces au Seigneur qui glorifiait ainsi son serviteur » (Teixeira, *Mon. Xav.*, I, 900). Les malades furent admis à toucher les membres du saint missionnaire et plusieurs furent guéris. Ce fut le premier hommage public rendu aux vénérées dépouilles, dans une série qui devait poursuivre à travers les siècles.

Ce même jour, 23 mars, le corps fut transporté à l'ermitage de Nostra Senhora d'Outeiro, résidence provisoire des Pères de la Compagnie et enseveli au milieu de la *Capila Mayor*, cette fois, selon la coutume portugaise, sans lit de chaux, sans cercueil, en pleine

terre, avec seulement un coussin placé sous la tête et un voile jeté sur le visage. Aucun Père n'était présent alors à Malacca : ce qui explique peut-être que les fossoyeurs cafres aient pu s'acquitter de leur tâche avec une vigueur presque brutale car ils tassèrent la terre avec tant d'énergie que le sang sortit avec abondance de la bouche au point d'imprégner le coussin et le voile qui entouraient la tête (Valignani, *Mon. Xav.*, I, 195) et de meurtrir les traits du visage (Teixeira, *Mon. Xav.*, II, 905). Dieu, sans doute, permit ces violences pour faire ressortir davantage le caractère prodigieux de la conservation de ces chairs ainsi pétries et malmenées par la rudesse des hommes.

Le corps du saint demeura en terre depuis le 23 novembre 1553 jusqu'au 15 août de la même année. A cette date, le P. Jean de Ribera, ami personnel de François, passant par Malacca, exprima le désir de revoir les dépouilles du grand apôtre. Peu de jours avant son départ, il se rendit, de nuit, à la chapelle, avec les Frères qui l'accompagnaient, portant des flambeaux allumés. Il fit ouvrir la tombe et, une troisième fois, après quatre mois de séjour dans la chaux vive, en terre ferme et sur mer, après cinq mois d'inhumation en pleine terre, on trouva le corps entier et sans corruption. Valignani ajoute encore : « dégageant un très doux parfum ».

Peut-être convient-il de placer à ce moment ce « coup de pioche » maladroit qui fit une ouverture dans le côté gauche de la poitrine et que le fils du vice-roi des Indes dit avoir été porté au saint corps quand on le déterra pour la première fois à Sancian. On se rappelle qu'à Sancian le cadavre avait été mis dans un coffre en bois. Comment le coup, quelque violent qu'il fût, aurait-il pu percer la poitrine du saint à travers des planches encore neuves n'ayant séjourné que trois mois dans la terre? De plus, l'ouverture du côté n'est mentionnée qu'après le départ de Malacca. Enfin il est à noter que les compagnons du P. de Ribera travaillèrent, de nuit, dans un sol violemment tassé et sur un corps sans cercueil dont ils ignoraient la situation

exacte, aucun d'eux n'ayant assisté à l'enterrement[1].

Le P. de Ribéra trouva le saint corps en tel état qu'il jugea qu'on le pourrait désormais conserver hors du tombeau. Il prévint Diego Pereira et le pria de faire fabriquer, à ses frais, un cercueil fait soigneusement avec un revêtement de damas à l'intérieur, de brocart au dehors et il y enferma lui-même le cadavre de son ami, qui demeura ainsi dans une salle (*aposento*) de la maison à la garde de l'un des Frères jusqu'au départ pour Goa, lequel n'eut lieu que vers le temps du Carême de l'année suivante.

Ainsi, huit mois après la mort du saint, au 15 août 1553, sans que les quatre mois de séjour dans la chaux vive et les cinq d'inhumation en terre, sans que les heurts d'une longue traversée, sans que les froissements des chairs durant l'enfouissement brutal aient amené la moindre dissolution, le cadavre se conserva intact au point d'être gardé plus de cinq mois encore en plein air dans une chambre ouverte. Le prodige n'est-il pas déjà suffisamment affirmé? Or c'est à partir de ce moment surtout que les témoignages deviennent nombreux, précis, irréfutables.

III. *Goa* (Semaine Sainte de l'an 1554 jusqu'à nos jours). — Parti de Malacca au début de l'année, le corps de S. François-Xavier, après avoir fait escale à Cochin où on le trouva, au dire du P. Gonsalvez « sans exhaler aucune mauvaise odeur et tout entier » (*Mon. Xav.*, II, 141) arriva à Goa durant la Semaine Sainte de la même année. Nous ne nous étendrons pas sur les détails de la réception solennelle qui fut faite à la sainte dépouille et dont les ovations décernées ces temps derniers par les villes de Navarre et les cités espagnoles semblent être une répétition point par point[2]. Voici, au dire de Teixeira l'état dans lequel le P. Melchor Nunez trouva le corps en ouvrant le cer-

1. Le P. N. Barreto dit qu'on lui fit à ce moment « plusieurs lésions dans le corps » (*Mon. Xav.*, II, 750).

2. Voir Teixeira dans *Mon. Xav.*, II, 904-905 que résume le P. Michel (*Vie de S. François-Xavier*, Paris 1908), pp. 423-425).

cueil au moment de l'arrivée : « Il avait encore sa stature et sa physionomie telles que nous les avions connues. Il était revêtu de ses ornements sacerdotaux, et le tout si frais et si sain qu'il avait l'air d'avoir été à peine enseveli. Le surplis (l'aube?) très riche qu'il portait sous les ornements, contre la chair... était si bien conservé malgré le séjour de plus d'une année sous la terre, que le P. Nunez put l'emporter et s'en revêtir quand il partit lui-même pour le Japon. Le visage était couvert d'un amict pour dissimuler la meurtrissure du nez faite à Malacca lors de son enterrement, les bras en croix sur la poitrine, les pieds et les mains découverts avec leur chair et leur peau, celle-ci légèrement noircie par l'action de la chaux vive qui l'avait recouverte. » (Teixeira, *Mon. Xav.*, II. 905)[3]. C'est en cet état que le corps fut exposé, pendant quatre jours, derrière une forte grille. à la vénération des multitudes qui accoururent de toute la ville et des environs.

Nous possédons un nombre considérable de témoignages officiels qui nous permettent d'établir exactement l'état dans lequel se conservait à cette date le corps de S. François-Xavier. L'un des plus précis est celui de D. Ambrosio Ribero, proviseur et vicaire général de l'archevêché de Goa : « Je certifie, dit-il, sous la foi du serment... qu'au jour qui suivit l'arrivée (du corps)... je me rendis, sur l'ordre du vice-roi D. Alphonse au dit collège (de la Compagnie de Jésus) avec les médecins du vice-roi... On ouvrit le cercueil qui était dans la *capilla mayor* à 9 heures de la matinée et nous examinâmes le corps du dit Père très attentivement. Je le palpai de mes propres mains depuis les pieds jusqu'aux genoux et à peu près sur toutes les parties de son corps. Et je certifie que sur tous les points que je touchai ainsi la chair était entière et recouverte de sa peau naturelle, avec toute sa substance et ses humeurs et sans corruption aucune[1]. Le pied gau-

1. Le P. N. Barreto ajoute dans sa lettre à S. Ignace : « J'y vis... du sang frais, et la chair, quand on la nettoyait des revêtements de chaux exhalait une très bonne odeur. » (*Mon. Xav.*, II, 750)... Je l'ai vu et contemplé de mes yeux, je l'ai palpé de mes

che portait, un peu au-dessus de l'articulation des doigts, vers l'extérieur, une sorte de coupure ou de plaie, comme un coup reçu à cet endroit, d'un doigt de large, et autour de cette plaie on voyait des traces qui étaient manifestement du sang mais un sang noirci comme par le temps. Plus haut, sur le côté gauche, vers le cœur, il y avait encore une ouverture qui semblait également provenir d'un coup. Je passai les doigts par cette ouverture, autant qu'il me fut possible. Je rencontrai une cavité (*güeco*) et je touchai seulement à l'intérieur certaines choses qui me parurent être quelque partie des intestins sans doute desséchés à cause du temps considérable passé en terre. Je n'ai senti aucune corruption dans le dit corps bien que j'aie appliqué mon visage tout contre lui... » (*Mon. Xav.*, II, 910-911.)

De son côté l'un des médecins du vice-roi, Mᵉ Cosme Sarayva, témoignera au procès goanais de 1556, qu'il a « palpé tous les membres et spécialement la région du ventre dans lequel il put tater les intestins avec tout leur volume sans qu'il y eut *ni embaumement ni autre chose artificielle* ». Il mentionne également l'ouverture du côté d'où il sortit du sang : « Je flairai ce sang : il n'avait aucune mauvaise odeur. » Et il conclut : « Selon les règles de la médecine ce corps mort depuis près d'un an et demi et enterré depuis tant de temps ne pouvait se conserver ainsi d'une façon naturelle. » (*Mon. Xav.*, II, 141 et 911.)

Ce fut en cet état que le corps fut déposé d'abord dans la vieille église du collège S. Paul, près du maître autel, puis, à la même place, dans la chapelle du Noviciat[1].

Les données précises que nous venons de rassembler nous permettent de déterminer déjà la nature de cet état de conservation où Dieu a voulu entretenir le corps

mains et d'incrédule que j'étais avant de le voir, je tombai en admiration et je m'écriai : « *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus.* » (Ibid.)

1. Au sujet des divers endroits où a reposé, à Goa, le corps du saint, voir : A. Brou S. J. *Saint François-Xavier* (Paris, 1912), II. 383, n° 1.

de l'apôtre des Indes. Il semble d'après ces témoignages que de 1552 à 1554 le corps de S. François Xavier ait passé par deux phases distinctes: l'une, d'intégrité *absolue* qui va de la mort (3 décembre 1552) à la deuxième mise en bière à Malacca (15 août 1553) ; l'autre, de *momification lente*, non artificielle, sans désagrégation ni pourriture, qui a commencé déjà lors de l'ouverture du cercueil à son arrivée à Goa, pendant la Semaine Sainte de l'année 1554 : « intestins desséchés » dit D. Ambrosio Ribero, mais encore pourtant « du sang », disent le Dr Sarayva et le P. N. Barreto

Donc il est déjà visible que si Dieu veut garder le corps de son serviteur de la corruption, de la nécrose, de « l'humiliation du tombeau » il ne veut le conserver dans toute la fraîcheur et les colorations de la vie apparente que le temps nécessaire pour faire éclater aux yeux des premiers témoins son intervention providentielle. Ce premier temps a duré huit mois : Sancian et Malacca ont été les témoins du prodige. Les plus fidèles amis de Xavier, Antonio de Santa Fé, Diego Alvarez, le P. de Ribéra ont été consolés par ce spectacle qui leur a remis sous les yeux François paraissant encore vivant. Maintenant, Dieu qui a prononcé pour toute chair autre que celle dont s'est revêtu son Fils bien aimé dans le sein virginal de Marie le décret inéluctable : « *In pulverem reverteris* », va permettre le retour de ce saint corps à l'universelle poussière ; mais ce retour sera un retour lent qui va permettre pendant plus de quatre siècles encore — peut-être beaucoup plus — au regard des hommes de contempler les formes de ces membres, les lignes de ces traits ; il sera surtout un retour glorifié, si je puis ainsi parler, un retour prodigieux, accompli par un mode exceptionnel de dissolution, sans désagrégation et sans pourriture.

Tel est le spectacle que va nous offrir l'exhumation de 1614.

Le 3 novembre de cette année, pour obéir à l'ordre donné par le général Aquaviva, le P. Provincial François Vieira ordonna d'ouvrir le cercueil de S. François Xavier et d'en retirer le bras droit du saint afin de

l'envoyer à Rome. L'exécution de cet ordre a donné lieu aux récits les plus fantaisistes : tremblements de terre, effroi des assistants, fuite, retour, adjuration au saint qui finalement se laisse faire, coutelas, plateau, épanchement de sang, tout l'attirail des romans romanesques. Où Jouvency qui se fait le premier chroniqueur de ces pseudo-prodiges a-t-il puisé ses informations? Sans doute dans les narrations populaires que recueillaient, alors comme aujourd'hui, sans viser à l'exactitude historique, les pieux correspondants des gazettes. Ce qui est certain c'est que les témoins officiels de la scène ne soufflent mot de ces prodiges. Le plus qualifié de tous, le P. Séb. Gonsalvez, qui assista à l'exhumation et fut chargé de transporter le bras du saint à Rome se borne à dire : « J'étais présent avec d'autres Pères et il (?) enleva le bras droit tout entier avec la main et les doigts qui étaient desséchés (*mirrados*) »[1]. Le P. Figueiredo qui arriva à Goa sept jours après l'ouverture du tombeau et l'extraction de l'insigne relique écrit au P. Monteiro à la date du 25 novembre 1614 : « On trouva le saint corps si ferme et si entier que plusieurs Pères dirent au P. Provincial : « S'il jette du sang, nous ne devons pas en laisser détacher quoi que ce soit (*cousa alguma*). » Il avait l'œil droit ouvert, tellement frais qu'il avait l'air vivant : les lèvres étaient dans le même état, ainsi que les doigts qui avaient touché le divin Sacrement. Le reste du corps est desséché, mais avec toute la peau, les cheveux et les habits parfaitement conservés. Un Frère voulut détacher un doigt du pied, mais pour autant qu'il tira il n'y put réussir (*por mais que puxou nao pode*).

Aucune des légendes qui parlent d'effusion abondante de sang accomplie dans cette circonstance ne repose sur des témoignages de contemporains. Tout au plus faut-il voir dans ce trait une confusion avec le morceau d'étoffe couvrant le visage ou la housse du coussin, qui, lors de l'ensevelissement brutal par les Cafres

1. *Analecta Bollandiana*, t. XI, fasc. 1 et 2, p. 173, n° 2.

de Malacca avait été imprégné de sang et que signale encore en 1554, comme toujours attaché au corps, la relation du Dr Sarayva. Quant à l'envoi de ce linge « à Philippe II, lors de l'amputation du bras » auquel fait allusion le P. Schurhammer dans les *Analecta Bollandiana*, il ne put être fait, et ce pour une raison qui semble péremptoire : c'est que Philippe II mourut en 1598, seize ans avant l'amputation[1].

Contrairement encore à une assertion courante, l'amputation du bras ne fut point le signal d'une recrudescence dans la momification du saint corps. Quand, en décembre 1635, le P. M. Mastrilli, qui se rendait au Japon où il allait verser son sang pour la foi obtint de voir le corps du saint, il le trouva encore dans un état relatif de conservation : les yeux ouverts, les chairs molles ; « on l'eût cru vivant ». Il ne signale qu'un léger noircissement du teint (Michel, l.c., p. 508). La même constatation se renouvelle en 1714.

Le premier examen qui révèle un progrès notable du desséchement (toutefois « sans le moindre indice de corruption ») est celui qui a lieu dix ans après la suppression de la Compagnie, du 10 au 12 février 1782 : « La peau et la chair, — écrit un témoin, le P. Cicala, lazariste, — totalement desséchées, sont unies avec les os ; la face est bien blanche... Les pieds surtout se sont conservés dans la plus grande beauté. »

En 1859, Pedro V, roi de Portugal, ordonne une nouvelle vérification de l'état du saint corps. Nous possédons le procès-verbal de l'ouverture du tombeau, couvert de 57 signatures[2]. Mgr Canoz, évêque missionnaire du Maduré qui assista à l'ouverture du tombeau résume les observations du procès-verbal en ces termes : « On reconnaît encore les traits de cette figure de héros que trois siècles n'ont pu effacer. La peau qui recouvre le visage est un peu basanée. La bouche entr'ouverte laisse apercevoir les dents. Vous distinguez

1. Georges Schurhammer, S. J. : *Les reliques de s. François Xavier et leur histoire* dans *Analecta Bollandiana*, l. c. Faut-il lire Philippe III (1598-1261) ou bien Philippe IV (1621-1665) ?
2. Cf., Michel, l. c., 511-512.

les lèvres, le nez, les tempes. On dirait voir épars sur le crâne des cheveux grisâtres comme incrustés dans la peau... Les pieds ont conservé toute leur forme et tous leurs doigts, excepté les deux plus petits du pied droit qui ont été enlevés[1]. On distingue même les ongles ». (Michel, l. c., 512.)

Enfin les ostensions de 1876 et de 1890 révèlent à peu près les mêmes détails : « Les yeux sont pleins et nullement enfoncés », dit le compte-rendu de la première. La seconde, la plus éclatante de toutes, rendit témoins du fait 171.000 fidèles ou païens qui, du 3 décembre au 1er janvier défilèrent dans l'église du Bon Jésus et furent admis à baiser les pieds de l'illustre missionnaire.

Tel est donc l'état présent du corps de S. François Xavier : tel est aussi celui du bras que la France, après la Navarre et l'Espagne, vénérera au moment où paraîtront ces pages : non plus un trophée de vie, un miracle permanent et indéniable d'intégrité, mais une relique tangible et durable qui perpétue parmi nous la ligne des traits, la forme des membres du prestigieux apôtre. L'intervention particulière de la Providence n'apparaît pas, rigoureusement, dans l'état *actuel* de ce corps momifié, de ce bras, de cette main desséchés, comme elle éclate, semble-t-il, dans le miracle périodique du sang de S. Janvier. Elle se manifeste clairement dans la manière dont ce corps et ces membres en sont arrivés graduellement à l'état où nous les voyons aujourd'hui. Le miracle est aux origines : dans ces neuf mois d'intégrité absolue au milieu des circonstances les plus défavorables qui vont du 3 décembre 1552 au 15 août 1553 : il se prolonge, sous une autre forme, dans ce desséchement *lent* qui commence à Goa en 1554 et qui ne semble complè-

1. Sur les nombreuses parties qui ont été détachées du saint corps au cours du temps (lambeaux de chair, sang, doigts, cheveux, parties internes, etc) voir l'article détaillé du P. Schurhammer (*Analecta Bollandiana*, l. c., pp. 171-178). Il est permis de conjecturer que sans toutes ces mutilations inspirées certes par la piété mais, parfois, une piété trop peu discrète, sans l'incurie ou la maladresse des hommes, le corps du grand apôtre aurait pu se conserver dans un état bien plus parfait de préservation.

tement achevé qu'à la moitié du XIX^e^ siècle, sans que jamais la corruption s'attache à ces « humeurs », à ces parties « spongieuses », à ce « sang frais », à ce « sang aqueux » qui sont signalés jusqu'en 1614. En somme Dieu semble avoir créé pour cette chair sanctifiée un mode spécial de dissolution sans corruption. Il a voulu surtout *ralentir* l'exécution inexorable et rapide des lois de la nature dont il est le souverain maître, pour ménager à la vénération de plusieurs siècles encore la dépouille palpable du glorieux apôtre. Selon toute apparence, cette marche ralentie vers la « poussière et la cendre » suivra désormais son cours. Déjà, comme nous l'avons noté ailleurs, une partie des chairs qui recouvraient l'avant-bras que nous vénérons s'est effritée ces jours-ci autour des ossements. L'ostension solennelle du saint corps qui va avoir lieu, cette année, à la cathédrale de Goa, du 3 décembre au 3 janvier accusera sans doute le même progrès dans cette transformation. Dans quelques années, dans quelques siècles tout au plus, les fidèles ne contempleront plus du corps de S. François Xavier que ce qu'il nous reste de tant d'autres saints : des ossements et de la cendre. Heureux les chrétiens du XX^e^ siècle qui, pendant les ostensions de Jaxu, de Pampelune, de Toulouse, de Bordeaux et de Paris auront pu rendre de Xavier le témoignage enthousiaste que l'apôtre S. Jean rendait du Verbe de vie : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons touché de nos mains, cela même nous vous l'annonçons afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous! »

PIERRE LHANDE.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

1° *Editions de textes*

I. Partout, on se préoccupe en ce moment de rendre plus accessibles aux étudiants et même au grand public les textes relatifs à l'histoire ancienne de l'Eglise. Le recueil publié par B.-J. Kidd [1] appartient à la collection qui paraît sous les auspices de la S. P. C. K. (*Society for promoting christian Knowledge*) : il réunit les documents les plus importants pour l'histoire du christianisme depuis ses origines jusqu'en 313. On possédait déjà de semblables recueils, notamment les *Analecta* de E. Preuschen et l'*Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, du P. C. Kirch. Celui de Kidd se distingue des précédents en donnant les textes non dans leur langue originale, mais dans une traduction anglaise : il répond ainsi au but de large vulgarisation qui est celui de la collection dont il fait partie, mais il se trouve qu'il est moins utile au lecteur français. Il n'en perd pas pour autant tout intérêt, car il contient un assez grand nombre de pièces rares ou récemment éditées, par exemple un *libellus* datant de la persécution de Dèce (N° 135), plusieurs fragments de Paul de Samosate (N° 169), les témoignages relatifs à l'origine du schisme mélitien (N°s 173-175), les passages des *Apophthegmata Patrum* (N° 22) et d'Eutychius (N° 225) sur l'élection du patriarche d'Alexandrie. Naturellement, un autre éditeur aurait fait un autre choix, et l'on n'a pas manqué de signaler à l'occasion quelques omissions plus ou moins regrettables. Il est impossible de tout dire : un florilège ne saurait avoir la prétention de remplacer les grandes collections, vers lesquelles il se contente d'orienter son lecteur. M. K. a groupé les extraits qu'il cite suivant l'ordre de leur rédaction : assez généralement, cet ordre est aussi celui des événements eux-mêmes ; souvent, il s'en écarte et les mêmes faits sont men-

1. B. J. Kidd, *Documents illustrative of the History of the Church*: vol. 1 : to A. D. 313, London S.P.C.K. 1920 ; in-12° de xiv-282 pp.

tionnés dans des textes éloignés les uns des autres. Les tables permettent de remédier à cet inconvénient [1].

II. Tandis que M. K. s'intéresse surtout à l'histoire extérieure du christianisme, M. E. Amann se propose de faire connaître à ses lecteurs *le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise* [2]. Peut-être même ce titre est-il un peu étroit et le contenu de l'ouvrage le déborde-t-il : car certains textes de saint Ambroise ou de saint Vincent de Lérins n'intéressent guère le dogme, et seraient mieux à leur place dans un livre sur *la pensée catholique*. En tout cas, il s'agit ici du contenu de la révélation, de l'objet de la foi. M. A. a justement pensé qu'il convenait d'en rendre accessibles les principaux témoignages aux étudiants de nos facultés, aux grands élèves de nos collèges, et à tous ceux qui s'intéressent au passé chrétien. Dans la littérature patristique, il a choisi les pages les plus chargées d'idées, et il les a traduites, en ayant soin de faire précéder ces extraits de courtes notices qui constituent comme un résumé de l'histoire des dogmes ou de la patrologie : ces notices sont précieuses, puisqu'elles initient le débutant aux grands problèmes dans la discussion desquels les textes vont le précipiter [3].

Des trois parties dont se compose le recueil de M. A., la théologie anténicéenne, les grandes controverses théologiques de Nicée à Chalcédoine ; la fin de l'âge patristique, la seconde est naturellement la plus développée, puisqu'elle recouvre la période agitée et féconde qui va de la paix de l'Eglise [4] au concile de Chalcédoine. Il faut gran-

1. M. B. J. Kidd vient de faire paraître une histoire de l'Eglise jusqu'en 461, en trois volumes (Lordon, 1922) ; il sera rendu compte de cet ouvrage dans une prochaine chronique.

2. Emile Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise ;* Paris, G. Beauchesne, 1922 ; in-16 de viii-419 pp. Prix, 7 fr. 50.

3. A cause même de l'importance de ces notices, je me permettrai de signaler à l'auteur quelques points où il me semblerait utile de préciser : ainsi p. 48, la gnose est beaucoup plus ancienne que la fin du second siècle, comme semblerait le laisser croire la rédaction ; p. 56, les origines de l'école d'Alexandrie sont reportées au milieu du second siècle : qu'on sait-on? ; p. 57, le titre *Stromates* est traduit par Mélanges : n'est-ce pas Tapisseries qu'il faudrait dire? ; p. 62, le départ d'Origène pour Césarée est placé en 215 ; en fait Origène ne quitta définitivement Alexandrie qu'en 230-231 ; p. 207, de bonne heure le christianisme avait pénétré en pays syriaque : une précision serait ici la bienvenue ; p. 216 : n'y a-t-il pas quelque exagération à écrire que saint Ephrem est le premier à avoir célébré les louanges de la Vierge Marie? ; p. 241, on pourrait supposer, d'après la formule employée, que le schisme de Novatien s'est constitué en Afrique ; p. 257, le manichéisme avait retenu quelque temps saint Augustin : on sait que ce quelque temps dura neuf ans.

4. M. A. écrit : du Concile de Nicée à celui de Chalcédoine (p. 111),

dement remercier le savant auteur d'avoir donné place, à côté de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, à d'autres écrivains, de second ordre sans doute, mais dont l'œuvre est de la plus haute importance dans l'histoire de la pensée chrétienne, Eusèbe de Césarée, saint Alexandre d'Alexandrie, Théodoret de Cyr; et, pour la dernière période de l'âge patristique, saint Maxime le Confesseur et saint Fulgence de Ruspe. Tous les fragments sont choisis avec soin, et traduits avec toute l'exactitude possible. M. A. s'est servi assez souvent des traductions déjà faites, mais il a toujours revu sur les textes l'œuvre de ses prédécesseurs, et ne s'est pas privé de la corriger le cas échéant. Il est permis de regretter que, pour quelques passages plus importants, M. A. n'ait pas cru devoir citer en note le texte exact qu'il traduisait: ainsi pour le morceau de saint Irénée sur la primauté romaine (p. 52); ainsi surtout pour le fragment du *de unitate* de saint Cyprien (p. 92) [1]. Quoique destiné à des débutants, son recueil tombera entre les mains d'étudiants plus avancés, qui seraient fort aises d'avoir, en pareils cas, des indications précises.

Le plus habituellement, M. A. indique les références exactes des textes cités; pourquoi faut-il signaler quelques exceptions malheureuses à une règle si utile, et sommes-nous condamnés à ignorer d'où proviennnet les fragments de Papias (p. 28), du pape saint Etienne (p. 104), de saint Alexandre d'Alexandrie (p. 129), de saint Ephrem (pp. 219 et 221)? Quel est le numéro de la lettre de saint Basile à une dame noble (p. 170)? Ce sont là des détails, sans doute. En les signalant, je montrerai simplement à M. A. l'intérêt avec lequel j'ai lu son précieux recueil [2].

III. Si nous quittons les manuels et les florilèges pour

mais il cite des fragments d'Eusèbe de Césarée et de saint Alexandre d'Alexandrie qui sont antérieurs au Concile de Nicée.

1. Le texte traduit pour le chap. 4 du *De unitate* est celui de la recension B. Il est permis de croire que ce texte est interpolé et ne représente pas la rédaction primitive de saint Cyprien. En tout cas, il y a un problème qui se pose à son sujet; et même des débutants gagneraient à être informés de ce problème.

2. Notons encore au passage, p. 16, note 1, la référence à Luc XXIV 39 est sans doute inexacte; saint Ignace cite en réalité un passage du *Kérygme de Pierre*; p. 240, l. 8 lire inspirés et non inspiret; p. 404 l. 15, lire 590 et non 580 pour la date de la mort de Pélage II.

les éditions ou les traductions de textes patristiques, nous avons d'abord à signaler, en suivant l'ordre chronologique, la lettre de Barnabé traduite et commentée par M. H. Windisch [1]. Ce fascicule fait partie du *Handbuch zum Neuen Testament*, édité sous la direction de H. Lietzmann : c'est marquer déjà son orientation que de rappeler son appartenance à cette collection bien connue. Selon W., l'auteur de la lettre de Barnabé s'est servi, pour rédiger son ouvrage, de deux documents : un recueil de *Testimonia* (T) et un écrit moral (caractérisé par le nom de *Didachestoff* à cause de sa parenté avec les enseignements contenus dans la *Didache* (D). Une première rédaction, B^1, n'a guère utilisé que les *Testimonia*, et emploie ces textes scripturaires à la condamnation du faux service de Dieu, de la fausse Eglise et à l'explication du mystère de la Passion du Christ. Une seconde rédaction B^2 introduit quelques textes nouveaux qu'il agrémente d'exégèses midraschiques, et ajoute surtout au premier écrit les développements moraux empruntés à D. Inutile de dire que cette explication compliquée de l'origine de notre lettre soulève de nombreuses difficultés. Il sera plus facile d'être d'accord avec W. pour voir dans l'Epître de Barnabé un traité, déguisé sous le nom inexact de lettre ; et même pour attribuer au temps de Trajan ou d'Hadrien la rédaction définitive [2].

Le commentaire, très abondant, est coupé par d'intéressantes dissertations, par exemple sur la Gnose dans Barnabé (p. 307 s.), sur l'emploi de l'Ecriture Sainte (p. 313-316), sur la doctrine du salut (p. 340-352), sur l'eschatologie (p. 364 ss.). Peut-être aurait-on préféré voir ces dissertations réunies dans l'introduction, plutôt qu'éparpillées tout le long de l'ouvrage. Très au courant de la littérature païenne et de la littérature patristique, W. multiplie les références qui pourraient éclairer le texte qu'il explique ; mais toutes les citations qu'il apporte sont loin d'être également utiles, et le lecteur est parfois noyé sous cette masse de détails. Parmi les savants qui se sont occupés de Barnabé, on aime voir cités par W. les noms

1. Hans Windisch, *Die Apostolischen Vater : III Der Barnabasbrief* (Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband, hrsgg. von Hans Lietzmann, Tübingen, 1920 ; in-8° de 295-418 pp.

2. W. admet en effet que B^1 aurait pu être rédigé sous un des Flaviens ou sous Nerva. La rédaction définitive lui semble d'ailleurs pouvoir être attribuée au même auteur, quoiqu'il se garde bien de l'affirmer.

de Mgr Ladeuze, du P. d'Herbigny, ce qui prouve que les catholiques, même de langue française, ne lui sont pas inconnus.

IV. La dernière chronique signalait la traduction italienne de la *Legatio d'Athénagore*[1]. J'ai reçu depuis l'édition du texte grec, augmentée d'un commentaire, par M. P. Ubaldi, à qui nous devions déjà ladite traduction[2]. On sait que tous les manuscrits d'Athénagore se ramènent pratiquement au Paris graec. 451 dont les autres ne sont que des copies plus ou moins directes. Comme les plus récents éditeurs de la *Legatio*, E. Schwartz et J. Geffcken, M. U. prend aussi ce manuscrit comme point de départ pour l'établissement de son texte; il semble même plus respectueux que ses devanciers des leçons offertes par un codex trop souvent fautif; et après avoir signalé la lecture du manuscrit et les corrections proposées, il refuse de conclure, ce qui est une forme louable de la modestie[3]. Une partie notable du commentaire est ainsi consacrée à des problèmes philologiques. Mais l'auteur ne se laisse pas hypnotiser par eux; il s'efforce d'éclaircir et d'expliquer la pensée d'Athénagore, de replacer l'apologiste dans son milieu, par des rapprochements avec ses contemporains: on ne lira pas sans profit ces notes très pleines de choses. Dans l'introduction qui étudie successivement la vie d'Athénagore, le contenu de la *Legatio*, la valeur apologétique de cet ouvrage, ses principaux manuscrits, éditions et versions, je signalerai seulement que la date du livre est fixée entre la fin de 176 et le milieu de 178; dans le volume consacré à la traduction, M. U. est moins précis, et propose l'époque comprise entre la fin de 176 et le commencement de 180. L'index qui termine le volume

1 Cf. *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, dans *Revue Apologétique*, du 15 mai 1922, p. 245.

2. Athenagora, *La Supplica per i cristiani*, Testo critico e commento di Paolo Ubaldi (Scrittori greci commentati, 3); in-16° de xliv-193 pp.; Torino, Societa Editrice Internazionale, s. d. Prezzo : 6 lire.

3. On peut voir sur l'usage de la critique textuelle et sur ses abus, les judicieuses remarques de M. F. Masqueray dans son Introduction aux tragédies de Sophocle (Sophocle, t. I; Paris 1922, p. xxvii ss.) : « Certains préjugés, certaines modes même ont cours qui faussent tout. C'est un fait maintenant reconnu que depuis environ un siècle on a infiniment trop corrigé les textes... A ce jeu-là on perd son temps, d'autant plus que nos scrupules sont souvent imaginaires. » Ce qui est dit là des auteurs profanes vaut aussi des écrivains chrétiens.

p. 173-193) rendra de grands services pour l'étude de la langue d'Athénagore.

V. Le discours aux Grecs de Tatien n'est pas inconnu en France, grâce aux études et à la traduction qu'a publiées M. A. Puech [1], voici déjà quelques années. M. Paolo Ubaldi vient d'en donner une version italienne accompagnée d'une introduction et de notes [2]. L'introduction commence par rappeler le peu que nous savons de la vie de Tatien, elle fixe la composition du Discours aux environs de 170 et montre que, malgré son titre, ce Discours n'a pas été prononcé réellement. Les pages les plus intéressantes sont celles où M. U., après avoir dépeint le caractère intransigeant, exagéré, de Tatien, étudie la composition de son œuvre et retrouve, derrière le désordre apparent du discours, l'unité profonde d'une pensée toujours maîtresse d'elle-même (p. XIV ss.). Il est assez difficile d'apprécier la valeur de la traduction italienne aussi longtemps que M. U. n'a pas publié l'édition critique qu'il nous promet (p. LX). Le texte de Tatien nous est parvenu en mauvais état; et déjà, dans le présent volume, de nombreuses notes sont destinées à justifier telle ou telle lecture sur laquelle s'appuie la traduction. On portera un meilleur jugement du choix fait par M. U. lorsqu'on sera en présence de l'ensemble du texte. Notons seulement la déclaration suivante qui est de bon augure: « Dans un grand nombre de cas, je ne suis pas le texte de Schwartz, pour me tenir plus près des manuscrits, parce que je crois toujours meilleur de suivre leur autorité que d'accepter une conjecture, si séduisante qu'elle soit, quand les manuscrits fournissent encore un sens plausible (p. LXIII s.). »

VI. L'édition de l'Apologétique de Tertullien qu'a fait paraître M. Sisto Colombo[3] a été publiée avant les récents

1. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, suivies d'une traduction française du Discours avec notes. Paris, 1903.

2. Taziano, *Il Discorso ai Greci*. Versione italiana di Paolo Ubaldi (Studi Superiori, 7); in-16° de LXIV-89 pp.; Torino, Societa Editrice Internazionale, 1921.

3. Q. S. F. Tertulliano, *L'Apologetico*, Edizione con introduzione, commento, apparato critico e appendice critica, per cura del Dott. Sisto Colombo (Scrittori latini commentati per le scuole, 17); in-16° de 291 pp.; Torino, Libreria Editrice Internazionale, 1916. Prezzo: 8 lire.

travaux de M. Waltzing [1], et on ne peut s'empêcher de le regretter quand on se rappelle les progrès que le savant professeur de Liége a fait accomplir à l'étude de ce livre difficile. Le texte édité par M. C. est ordinairement celui de la recension commune; peu de leçons sont empruntées au manuscrit de Fulda qui est considéré comme représentant une rédaction distincte (cf. p. 7) Les cas où cependant la leçon du Fuldensis est préférée sont discutés dans un appendice critique (p. 276 ss.): on verra qu'ils sont beaucoup moins nombreux que dans l'édition de Rauschen. Il est permis de le regretter et de croire que bien souvent, le Fuldensis a gardé le texte original contre tous les autres manuscrits. Le commentaire de C. est moins riche que celui de Waltzing. On y trouvera cependant bon nombre d'intéressantes remarques, surtout en ce qui concerne la langue de Tertullien (vocabulaire et syntaxe); comme il convient dans un ouvrage qui fait partie d'une collection pour les écoles. M. C. s'attache surtout à faire comprendre le sens littéral de l'auteur qu'il commente; et ce n'est pas un petit mérite lorsqu'il s'agit de Tertullien.

VII. Sans doute les lecteurs français n'auront-ils pas remarqué sans quelque envie que les trois livres dont il vient d'être question nous arrivent d'Italie. Il est actuellement si difficile de faire imprimer chez nous des textes patristiques que l'on admire très fort l'élan qui, de l'autre côté des Alpes, entraîne les esprits à l'étude des anciens documents du christianisme.

Voici du moins un ouvrage de chez nous; mais celui qui l'a écrit n'aura même pas eu le plaisir de le voir paraître. Au début de 1914, M. l'abbé Vouaux terminait le manuscrit des *Actes de Pierre*[2]; Le 26 août de cette même année, il était fusillé par les Allemands dans le village de Jarny où il remplissait les fonctions de curé. La pieuse amitié de M. Amann a su du moins nous donner la triste joie de lire ces *novissima verba* écrites dans tout l'entrain d'une activité qui se sentait pleinement maîtresse d'elle-même, et qui rêvait de poursuivre bien longtemps une tâche à peine

1. Cf. *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, dans *Revue Apologétique* du 15 mai 1922, p. 245 ss.

2. Léon Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Introduction, textes, traduction et commentaires (Les apocryphes du Nouveau Testament, 3); in-8° de XII-488 pp.: Paris, Letouzey et Ané, 1922. Prix, 15 francs.

commencée dans le domaine de l'histoire des origines chrétiennes.

Peu de livres ont exercé sur les âmes d'autrefois plus d'influence que les Actes de Pierre. Ecrits vraisemblablement dans les premières années du IIIe siècle (p. 203-207), et, autant qu'on peut le croire, en Asie (p. 207-214), ces Actes ne tardent pas à se répandre. Il n'est pas impossible que saint Hippolyte et Origène les aient déjà connus (p. 114 ss.). Mais c'est surtout à partir du IVe siècle que grandit leur popularité. On les traduit en copte (p. 19), en latin (p. 17) ; les pages relatives au martyre de l'apôtre sont détachées de l'ensemble, et nous en possédons encore des versions coptes, slave, syriaque, arménienne, arabe, éthiopienne (p. 19 ss). Les Actes primitifs eux-mêmes sont remaniés, augmentés, transformés de diverses manières : dès avant la fin du IVe siècle paraissent le Pseudo-Hégésippe (p. 131), et le Pseudo-Linus (p. 136) ; puis les Actes de Nérée et d'Achillée (p. 155 ss.), le Pseudo-Marcellus (p. 160 ss.), le Pseudo-Abdias (p. 178 ss.), s'échelonnent entre le Ve et le VIIe siècle. C'est à peine si une telle collection suffit à satisfaire la curiosité des lecteurs, avides de renseignements sur la prédication et la mort du grand apôtre.

La valeur historique des Actes de Pierre est pourtant bien faible. Au terme d'un long examen, M. V. conclut : « En somme, il reste qu'il ne nous est permis de retenir des renseignements historiques que les *Actes de Pierre* pourraient nous fournir, que ces traits confirmés par la tradition : saint Pierre est venu à Rome ; il y est mort martyr, du supplice de la croix. Tout le reste est ou bien suspect, ou bien faux (p. 109). » Encore serait-il peut-être plus exact de dire que ces maigres renseignements sont empruntés par l'auteur des Actes à la tradition ; et que si nous les acceptons, c'est à cause des arguments traditionnels qui les font valoir [1].

1. Parmi les données traditionnelles, M. V. semble accepter la croyance au martyre simultané de saint Pierre et de saint Paul (p. 96 ss.). Les Actes de Pierre et les Actes de Paul ne rapprochent en aucune manière la mort des deux apôtres ; c'est seulement dans des remaniements postérieurs que cette mort a lieu le même jour. De fait, les textes cités par M. V., ceux de saint Clément, de saint Ignace, de saint Denys de Corinthe, de saint Irénée, de Tertullien, de Caius prouvent bien plutôt le fait de la prédication et de la mort des deux apôtres à Rome que toute autre chose. Et lorsque saint Augustin affirme que saint Pierre ne mourut pas la même année que saint Paul (p. 144), peut être est-ce lui qui est un témoin de la tradition primitive.

M. Vouaux, aussi bien dans son introduction que dans son commentaire, s'attache à mettre en relief la parfaite orthodoxie de l'auteur des Actes. On voit que ce point lui tient spécialement à cœur. Selon lui, « c'est par les livres saints et presque uniquement par ceux du Nouveau Testament, c'est aussi par les œuvres ecclésiastiques qui les ont précédés que nous devons expliquer les Actes de Pierre (p. 61)... (Les Actes) sont des romans d'origine exclusivement chrétienne, et leur but est bien un peu d'instruire, mais surtout d'édifier (p. 63)... Leur auteur n'est pas un docteur qui enseigne *ex professo;* ce n'est même pas un prédicateur qui épie, pour la rejeter, toute apparence d'hérésie, évite toute interprétation suspecte de sa parole, met toute son attention enfin à ne prêter à aucune équivoque. Il n'en est, du reste par le fait même, que plus intéressant. Son œuvre est en effet l'expression simple et franche du christianisme populaire de son époque; elle nous permet de saisir quelque peu de l'esprit et des tendances de celui-ci, en ces temps où le dogme n'était pas partout encore fixé en des formules précises (p. 63). » Je dois avouer que, malgré son éloquence, ce plaidoyer ne m'a pas convaincu, et que je ne suis pas aussi assuré que M. V. du caractère ecclésiastique des Actes de Pierre. Laissons de côté au chapitre II (p. 235), l'Eucharistie célébrée avec du pain et de l'eau, puisqu'on nous assure, à bon droit d'ailleurs, que les trois premiers chapitres du texte latin n'ont aucun rapport avec l'œuvre primitive (p. 27 ss.); mais les deux récits contenus dans le frament copte (p. 221 ss.) enseignent un encratisme qui paraît plus rigoureux que celui qu'admettait d'ordinaire la grande Eglise [1]; le discours de saint Pierre, au moment de sa mort (chap. XXXVII ss.) renferme bon nombre d'expressions étranges qui ne s'expliquent pas toutes par des allusions aux livres saints [2]. Sans aller jus-

1. C'est finalement à cause de ses prédications sur la chasteté que Pierre est condamné à mort (chap XXXIII; p 417 ss.). « Les Actes de Pierre, note M. V. (p. 421, note 3), semblent attaquer le mariage; cependant, il faut se rappeler qu'il n'y a là qu'un idéal ascétique qui ne semble pas correspondre à une réalité historique, et exprime simplement l'idée que l'auteur se fait d'une époque hautement vénérée par lui. » Cette explication me paraît bien compliquée.

2. Cf. chap. 38, p. 447 : « A ce sujet, le Seigneur dit dans le secret: « Si vous ne faites pas gauche ce qui est droit, et droit ce qui est gauche, et inférieur ce qui est supérieur, et antérieur ce qui est postérieur, vous ne connaîtrez pas le royaume. » M. V. rattache cette pensée à JEAN, III, 5 et à Apoc., XXI,5. De fait, le parallélisme est

qu'à dire que l'auteur des Actes de Pierre appartenait à une secte gnostique — ce qui serait sûrement exagéré, — je me demanderai à son sujet, comme je faisais naguère au sujet de l'auteur des Actes de Paul, si son livre « ne représente pas la mentalité d'un milieu un peu étroit, presque un peu extérieur à la grande Eglise » [2].

A vrai dire, un tel problème ne saurait être résolu par l'examen d'un seul ouvrage. Il y a eu, au second et au troisième siècles, une riche littérature d'apocryphes, Evangiles, Actes d'Apôtres, Lettres, Apocalypses, destinés en même temps à contenter les esprits curieux du passé, et à édifier les âmes avides de belles histoires. De ces apocryphes, quelques-uns sont franchement hérétiques et doivent être écartés. Les autres, ceux qui nous intéressent le plus, parce qu'ils sont aussi les plus difficiles à interpréter, doivent être étudiés dans leurs rapports mutuels sans parti pris d'aucune sorte, et l'on peut espérer quelque lumière de ces rapprochements. Mieux que tout autre, M. V. était outillé pour une pareille tâche. Ce n'est pas sans une grande tristesse que l'on salue pour la dernière fois la mémoire de ce bon serviteur de l'Eglise et de la France.

(*A suivre.*) G. BARDY.

beaucoup plus frappant avec un *agraphon* cité par 2 Clem. XII, 2, et qui peut provenir de l'Evangile selon les Egyptiens.

1. G. BARDY, *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, dans *Revue pratique d'Apologétique* du 15 avril 1913, t. XVI, p. 149, note 1.

Informations

Le théâtre des saints

C'est là une expression chère à M. Henri Ghéon, ce « converti » de la guerre, qui, depuis deux ou trois ans, se complaît à faire revivre et admirer, sur les scènes les plus diverses, quelques-uns de nos saints, jadis ou encore les plus populaires : sainte Cécile, saint Jacques de Compostelle, saint Gilles du Gard, saint Nicolas, saint Alexis.

Les saints ! M. Ghéon ne désespère pas de les présenter, un jour, au public, si mélangé, de nos « grands » théâtres. Et pourquoi pas ? Est-ce que le *Polyeucte* de Corneille n'est pas toujours goûté et applaudi à la Comédie-Française ? Est-ce que le *Saint Christophe* de M. Vincent d'Indy n'obtient pas un grand succès à l'Opéra ?

Mais, pour le moment, M. Ghéon semble se préoccuper davantage des théâtres où ne se presse que la masse des croyants, les théâtres de paroisse, de patronage, de collège chrétien. C'est pour ceux-ci surtout, si nombreux déjà, qu'il publie *Jeux et Miracles pour le peuple fidèle* (Editions de la « Revue des Jeunes », 3, rue de Luynes, Paris, 1922).

Hier. — Nos jeunes gens, nos jeunes filles aiment cette distraction, et l'on n'a pas tort de la leur procurer, pouvu, bien entendu, qu'elle leur soit accordée avec une sage modération. On l'a toujours fait, et l'on s'en est généralement bien trouvé.

Leur répertoire, au demeurant, n'était pas si pauvre ou si méprisable que plusieurs le disent. J'ai vu jouer et j'ai joué, dans mon enfance, des pièces — du Père Longhaye ou du Père Delaporte, si j'ai bon souvenir — qui ne méritaient pas un tel dédain. Quelques mois avant la guerre, j'assistais à la représentation des *Oberlé* de M. René Bazin, et, tout dernièrement, à celle d'*Esther* de Racine : ce n'était vraiment pas mal compris et exécuté. Même la *Fille de Roland*, remaniée, restait intéressante. Je ne serais pas, non plus, aussi sévère que M. Ghéon pour les mélodrames ou même les vaudevilles ou les farces militaires dont se sont amusés nos jeunes

spectateurs et leurs parents. Non, on ne se bornait pas, autrefois, à prêcher dans les théâtres de patronage, et, quoi que d'aucuns paraissent croire, on y faisait du bien le plus souvent.

Place aux Saints! — Il serait donc excessif, ce semble, de bannir à jamais et pleinement des théâtres chrétiens, des bons théâtres, un certain nombre de tragédies, de comédies, de drames qui y ont figuré si longtemps. Il ne peut être question que d'y faire aux saints et aux saintes une place moins étroite.

Saints et saintes ne méritent pas d'être comme emprisonnés dans les églises et les oratoires. « Même reconnus, même priés, écrit fort justement M. Ghéon, nos saints ne nous suivent plus hors du sanctuaire. Nous les avons chambrés; nous ne voulons frayer qu'avec des hommes. Et nous oublions qu'ils furent des hommes, les modèles de l'homme complet... Un dramaturge ne devra pas craindre d'offrir à nos saints ses services; il ne sera pas rebuté. Le prestige de la scène est grand: ils l'ont autrefois fréquentée. Si le théâtre fait plutôt les mœurs que les mœurs ne font le théâtre, créons le théâtre des Saints. »

A condition de n'être pas trop exclusif et de se faire ou de nous offrir des saints une idée exacte, rien de mieux assurément.

Les « trois miracles populaires » de M. Ghéon. — Et c'est bien ce que pense l'auteur de *Jeux et Miracles pour le peuple fidèle*. Ne disait-il pas récemment, dans une conférence très remarquée, que trois conditions nécessaires et suffisantes sont requises pour assurer le succès des théâtres de patronage ou de paroisse? Il y faut des pièces chrétiennes, populaires et littéraires.

Des pièces *chrétiennes*, le mot dit tout. Non toujours expressément religieuses, mais pénétrées d'esprit chrétien, bâties sur des « valeurs » chrétiennes.

Des pièces *populaires* au sens le plus large du mot, c'est-à-dire accessibles à tous; ni grandiloquentes, ni abstraites, ni compliquées, mais vivantes, et en langage clair.

Des pièces *littéraires*, c'est-à-dire en bon style et d'un métier sûr. Le métier est indispensable. Avec cela, le « don » ne serait pas de trop. Qu'on se méfie surtout du théâtre en vers: il n'a pas donné grand' chose de bon depuis Racine. On ne s'improvise pas plus poëte que dramatique.

M. Ghéon se défend de vouloir indiquer aux auteurs « le choix de leurs thèmes et de poser des bornes à leur inven-

tion. Toute pièce *chrétienne, populaire, littéraire*, quels qu'en soient le sujet et la forme, conclut-il excellemment, répondrait à notre dessein. » On ne saurait être plus large ni plus accueillant.

Pour commencer, il nous offre « trois petits miracles ». Comme il le remarque lui-même, « ils tiennent à la fois du drame et de la comédie, de la féerie, du guignol et même du cirque : la familiarité du ton doit faire l'unité... Il y a cent façons d'exploiter le fonds chrétien ; je ne prétends pas que la mienne soit la seule, ni la meilleure.... Les histoires authentiques ou légendaires dont ils sont tirés sont si belles que, peut-être, on y saura prendre plaisir. » Non pas « peut-être », dirai-je, mais sûrement.

Dans ces trois « jeux et miracles », le merveilleux, le miraculeux abonde. Dans *le Bon Voyage* ou *le Mort à cheval*, c'est saint Jacques qui apparaît à deux pèlerins ; dans *le dit de l'Homme qui aurait vu saint Nicolas*, c'est saint Nicolas qui vient, en chair et en os, protéger son dévot serviteur ; dans les *Aventures de Gilles ou le Saint malgré lui*, — la pièce de beaucoup la plus développée, — les miracles du petit Gilles, si bon et si humble, éclosent comme à plaisir.

Plusieurs se sont même demandé si ce genre de merveilleux n'est pas prodigué à l'excès. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le regrette, nous ne sommes plus au Moyen Age. Autres temps, autres besoins, autres goûts. Je sais de nos jeunes gens, de nos jeunes filles, de nos paroissiens, grands ou petits, cultivés ou non, qui n'apprécieraient qu'assez médiocrement la scène d'exorcisme que contient *le Saint malgré lui*. Une biche qui pérore peut rappeler l'ânesse de Balaam ; mais n'est-il pas à craindre que le fantastique, poussé à ce point, ne déplaise à beaucoup de spectateurs, même croyants ? Prenons garde de semer le doute et la défiance dans les esprits. Du reste, on trouverait vite ce merveilleux monotone et ennuyeux.

Sans prendre trop à la lettre les observations et les conseils de notre vieux Boileau, n'oublions jamais que, au théâtre comme partout, la « religion » doit être scrupuleusement respectée, autant que la morale et le bon goût, et que, pour maints esprits contemporains, si l'on rit, si l'on s'amuse des faits et gestes d'un saint, on ne sera guère porté à le respecter pareillement. Trop de familiarité nuit, dit un vieux proverbe.

D'autres saints. — Bien que je ne sois ni protestant ni

janséniste, je souhaite donc que le « théâtre des Saints » soit grand ouvert à cette pléiade de saints qui sont moins populaires par leurs extraordinaires miracles que par l'excellence de leurs vertus. A côté de saint Nicolas et d'autres thaumaturges aussi étonnants, qu'on y voie, qu'on y entende saint Augustin, saint Louis roi de France, saint Vincent de Paul, saint Bernard, saint François-Xavier, sainte Jeanne d'Arc, sainte Elisabeth de Hongrie... A côté des saints d'autrefois, qu'on y fasse parler et agir ceux de notre temps. Croyez-vous que Notre-Dame de Lourdes et Bernadette ne fourniraient pas un sujet des plus intéressants et des plus édifiants tout à la fois?

L'histoire de l'Eglise, dans tous les siècles et chez tous les peuples, est remplie des exploits variés de nos héros. Quelle source inépuisable pour des dramaturges qui, pénétrant jusqu'au fond des âmes, sauraient en dépeindre les merveilles, les luttes et les victoires, la charité et les hardiesses, l'humilité, la simplicité et la sublimité!

Psychologie et théologie des Saints. — Avec l'histoire de l'Eglise, le dramaturge chrétien que nous rêvons, devrait connaître en détail la psychologie du saint, ou, mieux, des saints. M. Henri Joly, membre de l'Institut, nous en donnait naguère une esquisse de grande valeur (Paris, Lecoffre-Gabalda, 1897). La théologie du saint devrait être, elle aussi, familière aux auteurs qui ont la noble ambition d'écrire pour nos théâtres.

Il importe que la véritable notion du saint catholique, telle que l'Eglise la conçoit, ne soit pas altérée, qu'on n'ignore pas la place respective que la nature et la grâce, les vertus et les faits extraordinaires (miracles, révélations, etc.) tiennent en ces âmes privilégiées. On s'épargnera ainsi des contresens, des erreurs, des outrances, toutes choses auxquelles les saints n'ont rien à gagner, et qui peuvent nous être préjudiciables.

Comme M. Ghéon, je suis persuadé que le théâtre des saints peut compter sur un brillant avenir.

Ni les auteurs, ni les acteurs, ni les spectateurs ne manqueront, pouvu, toutefois, qu'on ne prétende pas les ramener purement au passé et les condamner, les réduire à un merveilleux trop fantastique.

Souvenons-nous toujours et avant tout, que les saints « furent des hommes, les modèles de l'homme complet ».

Nous pourrons bientôt lire en volume la nouvelle œuvre de M. Ghéon, son *Saint Maurice*. J'espère que cette tragédie militaire donnera pleine satisfaction aux plus scrupuleux ou aux plus exigeants, et que le primicier-martyr fera bonne figure parmi ces « autres saints » qu'il convient de nous faire connaître et admirer à côté des légendaires thaumaturges.

Autour du mariage

On a lu avec le plus vif intérêt, dans la *Revue apologétique* du 1er novembre, la conférence de M. Jordan : « A propos de l'enquête sur l'éducation sexuelle de la jeunesse. » Qu'on me permette, à ce propos, de signaler les deux livres, de toute première valeur, de M. l'abbé Charles Grimaud, ancien professeur de philosophie à l'Externat des Enfants-Nantais : *Futurs Epoux et Futures Epouses*. Le premier a déjà été loué dans cette Revue ; or, le second est entièrement digne de son aîné. Franchise, bon sens, tact, doctrine, tout s'y rencontre, dans l'un comme dans l'autre, pour les rendre extrêmement utiles aux grands jeunes gens, aux grandes jeunes filles et à leurs parents. On ne saurait trop les leur recommander. Ajoutons que par ce temps de « librairie chère », chacun des deux volumes, quoiqu'il contienne plus de trois cents pages, ne se vend que 5 francs.

La même librairie Téqui vient d'éditer *Allocutions matrimoniales* (328 p., 7 fr. 50), par M. le chanoine E. Duplessy, premier vicaire à Saint-François de Sales, Paris. Ses confrères s'en inspireront avec profit. Il a réussi à être varié, intéressant et toujours instructif et bien sacerdotal. Les discours, généralement brefs, — ce qui est un mérite en pareil cas, — sont groupés sous cinq chefs différents : 1° Nature, Sainteté, Devoirs, Rites du mariage chrétien ; 2° Pour quelques fêtes ou pour certains temps de l'année ; 3° Quelques métiers ou professions ; 4° Noces d'or et noces d'argent ; 5° Quelques mariages de guerre ou d'après-guerre. Il est clair que M. Duplessy n'a pas épuisé la matière ; mais ce qu'il en a dit peut être donné comme un modèle du genre.

J. Bricout.

Publications nouvelles en langue russe

En chassant les Russes de leur pays, la révolution en a jeté un grand nombre en plein courant de vie catholique. Le contact avec des réalités qu'ils ne soupçonnaient même

pas leur fait généralement désirer mieux connaître l'Eglise qui produit cette intensité de vie, Eglise si voisine et pourtant si différente de la leur.

Pour répondre à cette légitime et salutaire curiosité, des écrivains catholiques ont entrepris de publier, en langue russe, une série de courtes monographies, sous le titre général:

FOI ET ÉGLISE

Ces publications sont destinées à éclairer quelques-uns des aspects du catholicisme qui frappent davantage l'attention des orthodoxes. Puissent-elles contribuer à la diffusion de la vérité et à l'union des cœurs.

Voici les ouvrages déjà parus:

	Constantinople, Ps.	Étranger, l'unité Frs.	Étranger, le cent Frs.
1. *Le Curé d'Ars* L. A. Fedosseieff	5	0,50	35
2. *Pierre inébranlable* A. Sipiaguine	10	1,00	70
3. *Notes sur l'Union des Eglises* S. Bosforof	10	1,00	70
4. *S. Benoît Labre* N. Falkovsky	5	0,50	35
Paraîtront prochainement:			
5. *L'Eglise et l'avenir* L. Baille.			
6. *Missions catholiques* A. Sipiaguine.			
En vente aussi:			
a) *L'unité dans le Christ.* P. d'Herbigny	10	1,00	70
b) *Lourdes.* L. A. Fédosseieff	10	1,00	70
Sous presse:			
a) *Catholicisme et orthodoxie*, J. Zaloujny. Edition revue de « Défense de la Foi »	25	2,25	1,75
b) *Petit catéchisme*	5	0,50	35

N. B. — Ces ouvrages sont en vente chez les principaux libraires de Constantinople. Pour la vente en gros on peut s'adresser aux Editeurs Zellitch Frères, Imp. du Saint Siège Péra, rue Yazidji, Constantinople, ou à M. Baille, 182, Poste française, Constantinople.

Revue des Revues

I. — Une polémique

Toutes les revues sont pleines du nom de M. Barrès ! tandis que dans la *Rev. Hebd.* (30 sept. 22), les jeunes romanciers le proclament leur maître, la critique catholique lui cherche noise au sujet du « *Jardin sur l'Oronte* ». Résumons le débat : Le Jardin sur l'Oronte est un conte chevaleresque qui se réclame du Tasse et de la Jérusalem délivrée. Le croisé Guillaume ne peut résister aux enchantements d'Oriante. Après en avoir été tour à tour l'amant et la victime, il meurt dans ses bras. José Vincent dans *la Croix* (août) fit des réserves : pour lui, ce sont « de ravissantes mais amollissantes et ensorcelantes mélodies » que celles du « dangereux jardin ». Barrès réplique dans l'*Echo de Paris*. Il ne demande pas mieux que d'être jugé du point de vue « traditionnaliste et catholique », mais encore faut-il savoir ce que l'Eglise permet à l'artiste fidèle : « étudier et remuer les passions, est-ce le mal en soi ? » Inévitable dénonciation de M. Souday dans le *Temps*, qui, affamé de béatitude, évoque le *Beati pauperes spiritu!!* Robert Vallery-Radot sollicité par Barrès lui-même écrit une lettre amicale, respectueuse, mais ferme dans la *Rev. Hebd.* (23 sept.) Il dénonce chez le héros l'absence de tout remords, « la transposition profane, au dénouement, de la passion du Seigneur » et la « renanienne oraison funèbre » de l'Evêque. Il critique enfin, en se réclamant de J. de Pierrefeu, le critique des *Débats* l'étrange présentation de la volupté comme « un adjuvant efficace et quasi divin du salut. » — Réponse de Barrès dans l'*Echo de Paris* : « Me prenez-vous pour Leo Taxil ». — L'auteur, d'ailleurs dans une lettre à M. Le Grix, directeur de la *Rev. Hebd.*, distingue dans son œuvre, les livres qui servent et les livres qui ont été écrits en « toute liberté de divertissement. » G. Bernoville dans les Lettres (1er octobre) vient à la rescousse. Mêmes reproches au fond que chez Vallery-Radot : méconnaissance du péché, justification de la passion par sa frénésie même, insuffisance des personnages chrétiens. Enfin, M. Massis (*Rev. des Jeunes*, 10 oct.) entreprend une étude dont le

titre même indique les directives : « M. Barrès ou la génération du relatif », étude solidement documentée où je relève ces passages : Barrès « a agi, il a sauvé les lettres françaises des basses décadences », mais « installé dans le relativisme hérité de Taine et de Renan, acceptant le divorce radical qu'il assure entre nos aspirations, et la réalité.. . son œuvre perdra de son pathétique pour une génération qui conçoit la philosophie comme la source du vrai ».

Polémique importante, non seulement parce que la critique catholique part en guerre contre un chef-d'œuvre, mais aussi parce qu'elle cherche à établir le bilan d'un maître, et surtout parce qu'elle rouvre l'éternel débat sur les droits de l'artiste catholique. Comme l'écrit J. Maritain « toute la question de la valeur de l'art en face des principes catholiques se trouve posée. »

II. — Sommaire analytique des revues

Lettres 1er *octobre.* — G. Bernoville s'explique sur le Jardin de Barrès. — René Johannet entame une discussion sur le spiritisme, son histoire, son influence sur Hugo à Jersey, sur l'œuvre « d'outre tombe » de Dickens (2e partie d'Edwin Owed), sur la littérature spirite actuelle.

Le P. Valension condamne les doctrines de force, dont voici les caractéristiques « matérialisme, pessimisme, évolutionnisme, nationalisme et panthéisme » : il les déclare peu conformes à la raison et funestes à l'ordre social.

Rev. des Jeunes, 10 *octobre.* — Mgr Batiffol signale d'après les professeurs Guisan et Dartigue une évolution du protestantisme vers l'œcuménisme ; « c'est proprement une église qu'ils réclament à condition que cette église ne soit pas une église d'autorité. ». En pratique, « impérialisme protestant ».

Dans son compte rendu de la 3e Semaine d'Ethnologie religieuse, le P. Synave critique d'après le P. de Grandmaison la théorie de Loisy sur les mystères : « Au lieu de fables tournées en mimes, le fait du Christ ; au lieu de pureté rituelle, une fontaine de vie intérieure. »

Etudes, 20 *sept.* — A propos de l'aide pontificale aux Russes, Rinsky donne deux intéressantes circulaires sur les conditions du culte en Russie. — Le P. Brou justifie le transfert de la Propagation de la foi à Rome. — Le P.

Boubée après avoir loué en Allemagne, l'organisation scolaire, le Volksverein, les œuvres de charité, signale comme mauvais ferments l'impiété révolutionnaire, la démoralisation et les dissentiments politiques.

The Month. — Stochley réunit les témoignages les plus divers en faveur de la culture générale cependant que M. Rope, sous couleur de défendre le latin d'Eglise contre le vieux préjugé humaniste, critique à grand renfort d'autorités, la vieille éducation universitaire. M. Thurston, à propos du problème de la matérialisation discute les cas du Dr Wilkinson et du médium Monk.

La Revue des Deux-Mondes (10 octobre) avec M. Ch. Nordmann, aborde aussi le problème spirite.

La Revue de Métaphysique et de morale (*Juillet-Septembre*) donne une étude de Brunschwicg sur Boutroux, qui traite successivement de la philosophie de l'histoire et de l'histoire, de la philosophie de la science et de la science, du rationalisme dogmatique et de la raison, un long développement étant consacré au « conflit » de la science et de la religion. M. Gilson examine avec bienveillance l'ouvrage d'H. Delacroix « La religion et la foi ». (Voir dans la *Revue Apologétique*, numéro du 1er septembre 1922, p. 701, l'appréciation motivée de M. Bricout.)

Revue thomiste (*juillet-septembre*). — Le P. Maggiolo cherche à prouver que la spécialisation physico-mathématique amène la négation du supra-sensible, parce qu'elle entraîne « le rétrécissement du réel au naturel exclusivement. »

Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg (*Octobre*). — « Le pape est-il un Dieu pour Innocent III, comme le veut M. Meyer? Non, sinon, « modo oratorio », répond l'abbé Rivière. — M. Viteau relève, dans le prologue et saint Jean un déplacement (v. 6-8) et une insertion (v 15).

Zeitschrift für Katholische Theologie. — Le P. Deneffe fait l'histoire du mot « supernaturalis » créé par Scot Eriugène traduisant ὑπερουσιός dans Denys l'Aréopagite. — Le P. Holzmeister étudie le problème de la Madeleine dans la tradition catholique, et discerne quatre opinions, suivant qu'on identifie ou qu'on distingue, Marie de Bethanie, Marie de Magdala, et la sœur de Lazare.

III. — Quelques glanes

A l'exemple d'Agathon avant la guerre, M. Gonzague Truc dans l'Opinion, mène une enquête sur la jeunesse nouvelle, enquête trop touffue et trop confuse pour que nous puissions dégager quelque conclusion certaine. M. G. Truc les déclare « rieurs, travailleurs, pratiques et mystiques. » Voici, à titre de pendant un jugement sur les jeunes filles. Discutant l'opinion de Rémy de Gourmont sur la femme, dans le Mercure de France, M. Escoute cite son auteur : « L'homme, la maison, les enfants, il y a là trois idées que la femme ne dissocie pas : cela constitue son idéal. » et il rectifie « L'éducation, les lectures, la vie qui multiplie les exemples d'un individualisme outré, le goujatisme des jeunes gens... l'affaiblissement de la croyance religieuse, le développement des jeux en plein air qui rapprochent jeunes filles et jeunes gens, tous ces éléments n'ont ils pas eu une influence importante sur la femme et la jeune fille. Et la guerre... » Où sont les jeunes filles d'antan ?

Question angoissante surtout si nous en rapprochons les conclusions de M. Aubertin (Rev. hebd., 16 et 23 sept. Y aura-t-il une France dans 30 ans ?) Ce n'est pas « à des causes pathologiques qu'il faut attribuer principalement la dépopulation de la France, mais à des causes psychologiques. »

Un retour aux saines disciplines classiques pourrait-il du moins nous préserver ! Mais M. Edmond Jaloux dénonce dans la *Rev. hebd.* un « nouveau romantisme » : partout « triomphe de l'exceptionnel, subjectivité excessive, appel à l'inconscient. »

Aux Saints de France de veiller, M. Emile Male leur consacre dans la Revue de Paris du 1er octobre un article qu'il serait impertinent de louer.

B. A.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. 6le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

L'École française de Spiritualité [1]

Ce volume si désiré, l'Ecole française, nous le tenons enfin, et il est magnifique, le plus dense, le plus nuancé, le plus utile des volumes de M. Bremond. Ici, le magicien n'avait pas à évoquer des oubliés, mais à caractériser des spirituels fameux. Ce n'est pas un récit, pour cela il nous renvoie au P. Amelote à M. Houssaye, à MM. Faillon, Monier, Letourneau, au R. P. Boulay, mais une suite de définitions descriptives où par mille détails, citations, reprises, inductions, sont saisies et peintes des âmes initiatrices. Une âme vivante vaut mieux que tous les livres ; et les plus beaux livres, ce sont ceux qui peignent les âmes. M. Bremond dégage ce qui est propre à chacune, dans la profession de la même doctrine, et il le fait avec toutes ses qualités habituelles, appliquées à la plus splendide matière : un style expressif et rapide qui dit toutes choses avec une souplesse charmante, une ampleur et une précision du regard qui compare les Ecoles et les âmes et, par cette comparaison même, perçoit plus vivement leur originalité, enfin, l'union exquise de deux qualités, également nécessaires, rarement associées, l'indépendance parfaite du jugement et un respect qui va jusqu'à la plus intelligente sympathie. M. Bremond aime ses héros comme pas un, il ne lésine pas sur l'admiration : « ce grand homme, dira-t-il de Bérulle, ce très grand homme, le plus grand génie religieux des temps modernes » et, après cela, avec une égale netteté, il signalera que Bérulle était lourd, maladroit, voire même, d'intention un peu trop habile. M. Bremond

1. *L'Ecole Française*, t. III de l'Histoire Littéraire du sentiment religieux en France, par Henri Bremond.

n'estime pas que l'amour doive se crever ou se bander les yeux et que la cécité soit une vertu.

Il entend par Ecole Française la spiritualité qui eut pour initiateurs ou principaux représentants, le cardinal de Bérulle, Charles de Condren, M. Olier, le P. Eudes et ceux qui voguèrent dans leur sillage, en somme d'abord l'Oratoire, Saint-Sulpice, les Eudistes, puis en seconde ligne les Fils de Saint-Vincent de Paul et les Fils du B. Grignon de Montfort : toutes sociétés qui vivent encore et dont les heureuses influences ne paraissent pas sur leur déclin. Ce volume d'histoire, par plus d'un point, est un volume d'actualités.

***

Bérulle, de prime abord, n'en imposait pas par sa majesté comme François de Sales ; assez chétif, incolore et pesant, son feu intérieur ne se révélait qu'à la pratique et par intermittence. C'est un métaphysicien lyrique et religieux dont toute la doctrine, très méditée, va vers la mystique. Doctrine et piété chez lui ne se séparent pas ; l'homme disparaît derrière le théoricien spirituel, et M. Bremond pense qu'il le fait assez connaître en exposant sa doctrine, d'autant plus qu'il la conçut et la formula dès sa jeunesse.

Il s'était avisé, plus clairement que nul autre avant lui, que Dieu est le centre de tout et que tout doit être orienté vers Dieu : vérité qui nous paraît aujourd'hui aussi banale que la première règle de la méthode de Descartes. Mais de cette prémisse, Bérulle va tirer tout un système de la vie spirituelle. Dieu doit être *adoré* dans son pouvoir sur les créatures et en lui-même. Nul devoir plus urgent, nul aussi dont nous soyons plus incapables. Aucune créature n'adore le créateur comme il le mérite. *Seul, le verbe incarné est un parfait adorateur.* Aussi, Bérulle concentre-t-il toute son attention sur Jésus-Christ ; il n'y a pas eu de spirituel plus lié que lui à Jésus, objet et moyen de notre adoration. Un pape l'a justement qualifié d'apôtre du Verbe incarné.

Il contemple avec diligence, application et délices,

le Christ tout entier, jusque dans les plus menus détails notés par les Evangélistes, et surtout dans ses états *intérieurs*, le Christ naissant, le Christ souffrant, le Christ adorant. Cela même ne lui suffit pas. Le Verbe incarné nous dépasse de tout l'infini ; il faut donc contempler aussi ce qu'il y a d'inconnu en lui et s'y perdre et s'y abîmer. Il avait composé un office pour une Fête de Jésus où non plus un acte, un fait, une partie de sa vie, mais sa personne entière était adorée.

Si le Christ est d'abord pour Dieu, nous, nous sommes pour le Christ, et par lui et en lui, pour Dieu. Bérulle nous définit par notre relation à Dieu et notre capacité de le recevoir ou plutôt de nous ouvrir à son action et d'être possédé par lui. Nous devons nous désapproprier, nous anéantir et nous offrir au Verbe incarné pour qu'il substitue ses états aux nôtres, sa personne à notre personne. L'homme religieux ne cherche pas les vertus pour elles-mêmes, mais parce qu'elles nous conforment à Jésus. Dans Marie, dans les saints, dans sainte Madeleine, si curieusement préférée au XVII^e^ siècle, il découvre et regarde Jésus. Les saints seraient fâchés qu'on les considérât en eux-mêmes, ils ne veulent pas être honorés, mais que Dieu soit honoré en eux.

La perfection, c'est d'être supprimé et remplacé par Jésus, perdu en lui, identifié avec lui. Nous y allons, non par nos efforts multipliés, mais en nous exposant aux influences de Jésus, dont les états ont des vertus opératives. Voici le rôle propre de notre volonté : nous soumettre aux influences du Verbe Incarné. N'arrêtons pas la grâce, telle est notre tâche, surtout négative. L'ascèse laborieuse, souvent impuissante, est absorbée par la rapide et splendide mystique. Notre union avec Jésus détruira les vices et c'est Jésus lui-même qui établit cette bienheureuse union.

Cette doctrine, qui infuse l'esprit liturgique dans l'oraison, découle de S. Jean et de S. Paul. Elle n'est que leur théologie, traduite en termes modernes, systématisée et appliquée à la conduite des âmes. Aucun élément n'en est original, l'ensemble l'est ; et Bérulle,

conscient de sa nouveauté et de sa rigoureuse logique, évoque Copernic, qui changea le système du monde en constatant que les planètes évoluent autour du soleil. M. Bremond appelle cette doctrine le *Théocentrisme*, qu'il oppose à l'*anthropocentrisme*. Notre âme, au lieu de se replier sur elle-même, s'oublie et s'oriente vers Dieu. Le moi est mis en état de servitude à l'égard de Dieu, supprimé même. Rien de plus religieux ni de plus chrétien ; le propre du Bérullisme, c'est la vertu de religion, ou, comme on dirait dans cette Ecole, l'absence de rusticité, la politesse dans nos rapports avec Dieu.

Doctrine altière par ses origines métaphysiques et par son désintéressement, son détachement radical, elle heurte les esprits vulgaires et les cœurs égoïstes. Au moment où elle se produit, elle choque, preuve de sa nouveauté, soit dit en passant, et Bérulle, attaqué et même diffamé, la défend avec vivacité dans les douze *discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*, son œuvre capitale.

M. Bremond l'expose avec ampleur : qui s'en plaindrait? Je regrette plutôt que, trop pressé, il n'explique pas la prière : *O Jesu, vivens in Maria* qu'il signale comme un abrégé caractéristique. Elle est d'une rédaction assez ésotérique pour exiger un commentaire. Je crois bien qu'elle n'a pas inspiré à M. Tronson moins de onze méditations. J'aurais souhaité aussi que M. Bremond suivît dans la politique de Bérulle les prolongements (ou les déviations) de sa mystique. *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens...* Comment et dans quelle mesure l'assertion de S. Paul s'est-elle vérifiée dans l'espèce? Enfin, est-il si certain qu'on ne peut retracer la genèse du Bérullisme dans l'esprit de Bérulle et que, du reste, il n'y a pas lieu de le faire?

Bérulle fut vite oublié, voire méprisé ; sa doctrine subsista, sa langue aussi, car il a créé un langage dont les spirituels usent encore, par exemple, prière pris au sens d'élévation et d'adoration.

S. Vincent de Paul s'inspira du Bérullisme, et à ce

propos M. Bremond nous trace du fondateur de la Mission un portrait nuancé, neuf, où il met en lumière la complexité de M. Vincent égale, d'après lui, à la complexité fameuse de Fénélon, son tempérament de méridional souple et prompt, aux gestes expressifs, enfin, son extraordinaire don d'animer ce qu'il dit.

La doctrine bérullienne pénétra même dans l'école bien différente et presque adverse des Jésuites: témoin les œuvres du P. Saint-Jure, l'Ecole de Lallemant, et singulièrement le P. Guilloré. Me trompè-je? je crois percevoir un grain de malice dans la préférence accordée à juste titre du reste, à Saint-Jure sur Rodriguez.

Mais l'œuvre capitale de Bérulle fut l'*Oratoire de Jésus*. Là il façonne un certain nombre d'âmes à son image et à sa ressemblance et il se survit dans ses fils. Comment y fut-il conduit? par sa dévotion au Verbe incarné, prolongé dans ses prêtres.

L'état de prêtrise était tombé dans le décri; de Bérulle entreprend de le rétablir, en lui rendant l'autorité, la science et la sainteté, surtout la sainteté qui entraînera le reste. Il estime le sacerdoce pour sa valeur propre, tel que le Christ l'a institué; lui-même, dans sa retraite d'élection, n'avait pu se résoudre à entrer dans un ordre religieux. Il sera prêtre, uniquement prêtre, et formera des prêtres, c'est-à-dire des sacrificateurs et des adorateurs de Dieu en Jésus et par Jésus. Voilà le trait essentiel de cette fondation originale. L'Oratoire est une *déduction* de la doctrine bérullienne. Sur les dévotions oratoriennes à la Vierge, à l'Eglise présente, aux Ecritures. sur les hautes études à l'Oratoire, l'antijésuitisme, la collusion de plusieurs oratoriens avec le Jansénisme, M. Bremond dit les choses les plus sensées. Il lave le premier Oratoire du reproche de n'avoir pas fondé les séminaires et d'avoir, de ce chef, dévié de son but. Condren avait prémédité les séminaires, Bérulle non.

Je signale aux curieux de Malebranche que les germes de sa philosophie se trouvent partiellement dans

le bérullisme et l'atmosphère générale de l'Oratoire. Nul historien de la philosophie, que je sache, n'a cherché de ce côté-là.

***

M. Bremond a jugé Charles de Condren assez différent de Pierre de Bérulle pour que cette différence même appelât une étude distincte, égale à la première. Condren avait un naturel moins lourd, plus spirituel, plus ailé, une inspiration plus continue et je ne sais quoi de libre d'allure. Jusque-là qu'il abondait en boutades, en franc parler sur les choses. Sa conversation, de tournure familière, séduisait, comme séduira plus tard celle de Fénélon, et, sans que l'on sût de quelle manière, elle détachait, ravissait, élevait vers Dieu. Elle fut son grand moyen d'action, car il n'aimait pas à écrire, et si la nécessité l'y forçait, il le faisait avec laconisme. Nous le connaissons bien, quand même, par une centaine de lettres et surtout par son disciple enthousiaste le P. Amelote, biographe aux curiosités modernes qui perce au-delà des faits jusqu'à l'histoire de l'âme.

A la différence de Bérulle qui paraît en possession de sa doctrine dès sa jeunesse, Condren, semble-t-il, acquit la sienne plus lentement. Vers sa douzième année il éprouve bien une certaine expérience mystique où il entrevoit par intuitions sa future spiritualité. Mais rien de plus que des intuitions disjointes, si nous en croyons M. Bremond qui se jette sur la relation d'Amelote avec avidité. C'est sa proie, comme le texte analogue de Newman ou le Mémorial de Pascal. Son analyse, forcément conjecturale mais si pénétrante, retrouve un Condren déjà mystique, et théoricien encore imparfait. Son père le veut soldat, la grâce le veut prêtre. En des années de solitude, puis d'études, les semences, jetées dans son âme à douze ans, se développent et, finalement, Bérulle, qui le désirait pour l'Oratoire, achève de l'éclairer et sur sa voie et sur la doctrine dont il porte en lui-même les préparations.

L'adoration, chez Bérulle, prend la forme d'un can-

tique et, chez Condren, d'un sacrifice. Quand on a dit cela, on a dit leur principale diversité.

La création appelle le sacrifice pour que, tout étant anéanti en face de Dieu, Dieu paraisse avec son excellence unique ; mais le sacrifice appelle l'incarnation, car l'anéantissement d'un néant n'est qu'un néant. Il faut une hostie digne de Dieu. Jésus victime se substitue à nous et remplit en nous et pour nous l'office d'adorateur. Nous, pour accomplir notre devoir de créature, nous devons nous anéantir, sortir de nous-mêmes, nous exterminer, pour céder la place au véritable sacrifice. Il faut que nous cessions d'être nous-mêmes et que nous revêtions Jésus. « En lui toute ma religion est contente », écrit Condren. Qu'il soit tout et nous, rien. Aucune expression n'est trop forte. Jamais la créature ne se nie trop. Pas de repliement sur nous-mêmes, soit par intérêt, soit même pour nous critiquer. Les examens porteront sur l'usage que nous avons fait de Jésus. Aucune attache à nos pensées et à nos sentiments. Dieu les dépasse et par delà ce que nous concevons et sentons, il faut par la foi adorer Dieu en lui-même, tel qu'il est dans sa sublimité inconnue. L'incompréhensible Trinité devient l'objet préféré de la dévotion, parce qu'elle impose mieux le mystère impénétrable. Dieu se communique-t-il au centre de l'âme ? seule, cette communication mérite l'estime ; le reste est une impureté mêlée au don divin ; et, dans son ivresse de détachement, Condren demande que les âmes mystiques renoncent au don divin lui-même. Nous communierons, mais non pour les douceurs ni même le progrès spirituel, mais principalement pour suivre le désir de N.-S. et pour la gloire de Dieu. D'avance, quel qu'il soit, nous acceptons le jugement divin sur nous ; Condren, près de mourir, fit cette acceptation héroïque.

A l'autel le prêtre réalise la perfection ; sa personne s'efface et se perd dans celle du Verbe incarné.

S'agit-il de direction ? Que le directeur laisse parler Dieu d'abord ; et s'agit-il de nous-mêmes, de l'élection de notre voie ou d'un projet de grande conséquence,

comme la fondation des séminaires, il est nécessaire d'attendre le signal divin. De là, sa lenteur, semblable à celle de saint Vincent. Dieu va devant, le directeur attentif suit. Mais elle venait bien aussi de son naturel assez détaché et assez indolent.

Cette doctrine qui nous met et nous maintient en posture de néant devant Dieu éblouit et va jusqu'à terrifier par la rigueur du renoncement qu'elle impose et par sa logique impitoyable. Ici, toutefois, je pose une question : comment l'attente des signaux divins, apparentés, si je ne me trompe, au goût de la certitude expérimentale, s'accorde-t-elle avec l'ordre d'adhérer à Dieu par la foi pure et toute nue ?

Condren est l'épanouissement mystique du Bérullisme, la fleur magnifique où le Bérullisme tendait par toute sa sève. Il parlait des choses divines comme un témoin qui les a vues et entendues, et Bérulle comme un homme qui les sait très bien, mais par ouï-dire. Bérulle le sentait et quel spectacle émouvant que le vénérable initiateur qui écoute avec avidité les commentaires de Condren et les écrit, à genoux, tête nue !

***

Après Condren, M. Olier. M. Bremond rattache fortement le second au premier, quoique d'une manière inaccoutumée. Condren avait réuni autour de lui un groupe de missionnaires ; M. Olier en faisait partie ; il entendit le maître, d'abord sans le comprendre et, sans doute il connut le projet de fondation des séminaires, mais n'en fut pas spécialement chargé par Condren. Il le fut par l'élection divine.

Là se place la phase la plus singulière de la vie de M. Olier. Il traverse une crise douloureuse. Possession ? M. Bremond croit à une faiblesse des nerfs et à des accès déconcertants de mégalomanie. Bien entendu, de tels diagnostics ne dépassent point la conjecture plus ou moins probable, et M. Bremond en convient tout le premier. Le malade se vit abandonné et moqué de tous : Condren même en désespère. Dieu, lui aussi, paraît se retirer et M. Olier, comme tant

d'autres, accepte de subir les peines éternelles, à l'impossible condition qu'elles n'impliquent pas la haine divine. Mais voici la compensation magnifique, cette crise lui ouvre les trésors du théocentrisme jusqu'alors fermés. L'anéantissement physique l'introduit à l'anéantissement théologique, à la dépossession de soi-même et à la possession par Dieu. Longtemps, toujours peut-être, persisteront quelques traits un peu déplaisants, une certaine allure parfois tumultueuse et hasardeuse, une conscience très vive de son rôle. Mais, après tout, ne trouve-t-on pas ces mêmes traits dans de très grands saints et, par exemple, dans saint Paul ? N'étaient leur candeur et leur promptitude à restituer tous leurs dons à Dieu, on aurait peine à les trouver humbles.

M. Olier fut un saint, un mystique qui décrit, d'expérience, les rivages du centre de l'âme, un docteur, moins génial que Bérulle, moins transparent que l'incomparable platonicien Condren, mais qui ne laisse pas de labourer profondément le sol et d'achever le sillon commencé par ses deux illustres prédécesseurs. Bérulle préconise l'adhérence générale au Verbe incarné ; Condren une adhérence spéciale au Verbe sacrifié ; M. Olier une adhérence au plus profond anéantissement du Verbe dans le Saint-Sacrement. In cruce latebat sola Deitas, at hic latet simul et humanitas. Il expose le bérullisme avec des qualités de poète et de peintre qui concrétise, détaille, illustre et fait couler la doctrine vivifiante dans toutes les ramifications de la vie quotidienne. Poète qui réalise et qui anime, éducateur pratique qui sait la valeur des détails, la nécessité des formules, et qui tire la métaphysique sublime de son empyrée pour la faire vivre sur terre : voilà ses dons propres, dont *La Journée chrétienne* et le lumineux *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, deux chefs-d'œuvres, nous livrent des exemples à chaque page.

Nous voyons bien l'âme de ce métaphysicien passionné et imaginatif, mais, même en nous reportant à l'*Invasion mystique*, chap. II, nous percevons mal les influences inspiratrices ; de même, les marques des

qualités et des défauts du fondateur dans son œuvre nous sont tues. Un regret est permis, le voilà exprimé, et aussitôt suivi d'un autre. Les œuvres complètes de M. Olier nous manquent. M. Bremond montre aux vénérables héritiers de M. Olier ce qu'ont fait les Eudistes, ce qui a été commencé par les fils de M. Vincent. Il est ici le porte-voix d'un bon nombre d'amis de M. Olier, saintement curieux de le mieux connaître et de s'édifier. Au reste, M. Bremond, volontairement limité à sa tâche de psychologue, a vu juste et jugé équitablement M. Olier : un saint, un métaphysicien, un mystique pur de tout quiétisme condamnable, un poète, quel éloge plus splendide !

M. Bremond préfère la description des âmes et il y excelle ; ici, cependant, il se hasarde à suggérer deux lois de psychologie religieuse : p. 344, la grâce particulière de chacun se manifesterait dès l'enfance ; p. 488 et 505, la vie chrétienne dans l'Eglise, suivant une loi d'un progrès constant, deviendrait toujours plus intérieure et plus spirituelle.

*
* *

L'Ecole française, définie par le théocentrisme, la primauté de l'intérieur, l'anéantissement et l'adhérence au Verbe incarné, influença toute la piété. La dévotion à la Sainte Vierge, à Saint Joseph, toutes les dévotions en furent haussées, quittes à retomber assez vite à un niveau plus populaire. M. Bremond étudie avec détails ces influences sur deux cas : la dévotion à l'Enfance de Jésus et la dévotion au Sacré-Cœur.

Depuis les temps lointains de saint Jean Chrysostome, défenseur de la fête de Noël, les chrétiens vénéraient les grâces de la crèche. Les Franciscains surtout, se délectaient aux charmes de l'Enfant Jésus. Les Bérulliens guidés par leur sèvère doctrine virent dans le mystère de Noël l'humiliation profonde du Verbe. Il y prend tous les dehors des incapacités, l'état « le plus opposé à celui de sapience, le plus vil et le plus abject de la nature humaine après celui de la mort ». C'est du Bérulle et voici du Condren qui dé-

taille les quatre bassesses de l'enfance : « petitesse du corps ; indigence et dépendance d'autrui ; assujettissement ; inutilité ». Lancés dans cette direction, ils en viennent à unir à l'anéantissement de Bethléem l'anéantissement du Calvaire ; et, non sans forcer un peu les choses (mais l'*Imitation* l'avait déjà insinué, L. II, ch. XII, 7), à soutenir que le Christ, dès sa naissance, a subi les douleurs de la Passion. On représentera Jésus Enfant avec la croix et les autres instruments du supplice. Enfin, on s'avise que l'enfant, les petits Galiléens caressés par Jésus, appartiennent à autrui plus qu'à eux-mêmes par leur docilité ; on estimera, on pratiquera l'état d'enfance, opposé à l'esprit propriétaire.

Mais dans le développement de cette dévotion interviennent, au moins à titre de propagatrices, des femmes mystiques, instruites par des visions : Catherine de Jésus, carmélite à Paris, l'initiatrice, du reste d'esprit tout bérullien ; Marguerite du Saint-Sacrement, au carmel de Beaune ; Madeleine de Saint-Sever, sœur converse à l'un des carmels de Bordeaux ; Jeanne Perraud à Aix

Ainsi comprise, la dévotion à l'Enfant Jésus heurtait trop les habitudes, exigeait trop d'austérité et, il faut aussi le dire, elle était trop partielle et systématique pour se maintenir. L'instinct populaire l'atténua, y réintroduisit la note douce ; et même, à Beaune, à l'occasion de la naissance du Dauphin, on donna à Jésus Enfant les attributs de la royauté et on se mit à le vénérer sous le vocable de « petit roi de gloire ».

A cette époque, naît de plusieurs côtés la dévotion au Sacré-Cœur. En Provence, Jeanne Perraud voit Jésus avec son cœur blessé. Marie des Vallées, la sainte de Coutances, la conseillère du P. Eudes, pratique cette dévotion. Le P. Saint-Jure en écrit. Mais le principal promoteur fut le Bienheureux Eudes, le père du culte liturgique du Sacré-Cœur. Il compose un office et une messe du Sacré-Cœur, terme où aboutissent et se condensent d'anciennes et fréquentes méditations. Plusieurs évêques l'approuvent et la fête est

en vigueur, dans certains diocèses, avant les fameuses apparitions de Paray-le-Monial. Or, le P. Eudes, longtemps oratorien, professe les doctrines bérulliennes, avec cette seule nuance personnelle : dans l'acte complexe de la prière oratorienne, au lieu de placer l'accent sur l'adoration il le place sur l'amour et il imprègne ainsi les rudes doctrines de l'Ecole française de l'esprit salésien. Tels étaient son tempérament, sa grâce propre et les invitations de son ministère de prédicateur qui veut émouvoir. La fournaise ardente de charité touche plus le commun des auditeurs que l'adoration parfaite du Père par le Fils incarné.

Sous l'excitation de l'esprit salésien, Eudes va déduire le culte du Sacré-Cœur du Bérullisme où il était déjà virtuel et préformé :

Premièrement dans la *Fête de Jésus* que Bérulle, désireux de vivre liturgiquement sa piété propre, avait instituée et qui embrassait toute la personne de Jésus. Moins le symbole, c'est déjà la fête du Sacré-Cœur.

Deuxièmement dans le culte de l'intérieur de Jésus, car le cœur figure les états intimes de la personne.

J'ajoute, en troisième lieu ; dans la contemplation habituelle des anéantissements et du sacrifice de Jésus, puisque ces sacrifices, point culminant de l'hommage rendu par Jésus à son Père et de l'amour témoigné aux hommes, sont nés de son cœur

Il y a deux théologies du Sacré-Cœur, diverses, non ennemies, mais complémentaires. L'une et l'autre prennent le cœur de chair comme symbole, mais il ne symbolise pas la même chose précisément et en première ligne dans les deux.

L'une est théocentrique et célèbre dans l'amour de Jésus ou pour emprunter le langage bérullien dans Jésus aimant, d'abord l'amour de Jésus pour son Père. L'autre, celle de Paray, regarde de préférence l'amour de Jésus pour les hommes et la réciprocité qu'il appelle. « Voilà ce cœur qui a tant aimé les hommes » dit Jésus à sainte Marguerite-Marie. Dès la première antienne des premières vêpres, dans l'office du P. Eudes, le Christ chante sa soumission à Dieu.

Dans le divin composé, l'une s'arrête surtout à Dieu, l'autre surtout à l'homme et accorde plus d'attention au cœur de chair.

L'une s'adresse directement à la personne, elle entend par le cœur Jésus lui-même et spécialement le foyer divin de l'amour; elle oriente tout droit vers la vie mystique. L'autre entend par le cœur l'amour plus que le principe de l'amour, elle considère davantage les actes de Jésus, aspire à sa royauté sociale.

Le culte complet synthétise sans peine ces deux théologies. Le P. Eudes déjà les unissait, mais avec une prédominance marquée de la première.

M. Bremond, dans cette troisième partie de son livre, non la moins neuve, établit donc trois assertions importantes : la dévotion au Sacré-Cœur a précédé les événements de Paray ; elle avait été déduite par le P. Eudes des prémisses bérulliennes ; Paray inspire une nouvelle conception, nettement distincte de la précédente, qui la complète et qui était très apte à populariser la récente dévotion. L'une et l'autre était capable, par un développement autonome, de compléter son objet ; l'Ecole eudiste, pour saisir toutes les conséquences de son double principe, théocentrisme et intériorité, serait descendue jusqu'à l'amour des âmes et jusqu'aux actes ; l'Ecole de Paray, pour analyser tout ce qui était tacitement impliqué dans sa première assertion, serait remontée vers la personne et vers Dieu. Elles étaient situées à deux points différents d'une route unique. Le progrès logique a été aidé par les révélations privées : chose assez ordinaire dans l'histoire des doctrines et des fêtes liturgiques.

Au reste, y a-t-il toute la netteté possible dans le parallèle entre les deux théologies, je n'oserais l'affirmer ni le nier. Je constate une certaine brume ; le sujet, des plus subtils, ne comporte que des indications nuancées ; et M. Bremond lui-même se défend d'être un théologien didactique. Il cause, d'ailleurs, avec sûreté et nous achemine à ses fins par de nombreux méandres, non sans nous charmer en cours de route, *ingenium per doctrinas agile*.

***

Nous ne quitterons pas notre aimable guide sans quelques remarques générales.

D'un bout à l'autre de ce grand livre court une antithèse entre la spiritualité ignatienne et la spiritualité bérullienne. Elle ne semble disparaître que pour réapparaître, et elle remplit encore le dernier appendice avec ses nombreuses notes. La diversité des orientations était, je crois, sentie et consciente de part et d'autre, et ne fut-elle pas une des causes de la déplorable hostilité entre les deux groupes? L'Ecole d'Ignace donne plus à l'examen de conscience, à l'effort personnel et détaillé, à l'acquisition laborieuse des vertus. Le Jésuite, d'après M. Bremond, est un homme d'énergie; il dit résolution là où le Bérullien dit permission à la grâce d'agir. D'un mot, la méthode ignatienne nous anéantirait moins vite pour nous jeter dans le Christ et le substituer à nous. Dans le bérullisme, l'ascèse découle de la mystique, elle la précède dans l'école qui a produit Rodriguez. Il n'y a là rien d'incompatible, certes, et M. Bremond le dit et le redit, mais il est bien obligé de maintenir une diversité manifeste.

A plus d'un endroit, et par exemple p. 165 et 180, M. Bremond signale, très justement, la grandeur complète de ses héros: Bérulle, Condren, Olier, Eudes théoriciens, spirituels, prédicateurs, fondateurs très pratiques et dont une logique, partie du sommet de leur esprit, a dirigé l'action féconde. Ils ont prouvé par des faits la portée pratique de la plus haute spéculation. Il y a un intellectualisme stérile, celui qui est séparé du cœur et de la vie, et il y en a un autre, de nourriture toute contraire, et qui ne doit pas être confondu avec le premier sous le même anathème. Est-ce un rappel inutile aujourd'hui? Ces grands hommes étaient aussi docteurs qu'affectifs et actifs; M. Bremond, simplement pour être un historien véridique, insiste sur leurs idées et les reconstitue longuement, et c'est chose piquante que de tels hommes nous soient présentés

avec tant de sympathie par un écrivain dont plusieurs s'obstinent à faire, coûte que coûte, un anti-intellectuel. Je suis persuadé que M. Bremond, tout en ayant ses préférences, ne méprise aucunement les scolastiques et je remarque qu'il admire ces grands esprits complets qui, par-delà l'Ecole, ont retrouvé la manière splendide des Pères.

J'exprimerai un désir. En quelques passages, il est dit que les Bérulliens admettent les principes de l'humanisme dévot. Eudes réaliserait en sa personne une sorte de synthèse des deux tendances et déjà, p. 20, le lecteur avait trouvé une citation de Bérulle qui semblait décisive : « Parce que la nature est de Dieu nous la laisserons sans la ruiner ». Cependant, après cela, il n'est question que de nous anéantir, de nous supprimer, non pas seulement de nous enter sur le Christ ou d'enter la grâce sur notre nature, mais de nous détruire entièrement et de substituer Jésus-Christ à notre place. Rien de ce qui est de nous ne peut plaire à Dieu. N'est-ce pas la contradiction même de l'humanisme dévot, d'après lequel, sauf usage abusif et accidentel de nos facultés, la nature, même dénuée du surnaturel, demeure bonne non seulement dans ses éléments mais encore dans ses inclinations normales? C'est bien la notion que nous donne M. Bremond lui-même, T. I. p. 12 ; et si j'insiste sur l'usage de nos facultés et nos inclinations, c'est pour répondre à une distinction assez inquiétante que Bérulle introduit dans la suite du texte cité tout à l'heure. L'accord de l'Ecole française avec l'humanisme dévot n'est pas manifeste. Je ne dis pas, je n'insinue pas, qu'elle porte en elle-même une sorte de préjansénisme latent, ni même qu'elle y penche, mais le problème demande une discussion explicite qui, peut-être, ménerait à quelques découvertes ou simplement à rabattre des expressions hyperboliques et à en limiter le sens. J'interroge un maître, actuellement le maître en ces matières.

Bien d'autres problèmes restent ouverts. M. Bremond en signale plusieurs. Excitateur magnifique, il jette d'une main royale les idées et les projets. Son

œuvre serait plus parfaite si le temps et le jaillissement perpétuel de son esprit lui laissaient le loisir de fondre dans son texte la plupart des notes. Ces notes ! compléments de la pensée, ou reprises critiques, elles peignent bien une tête où la matière est toujours en fusion. Je n'en relève pas moins de trois sur le mot du P. Lefèvre. Toutes intéressent, quelques-unes au plus haut point, par exemple, p. 591, la confidence sur M. Huvelin, ou, p. 466, la victorieuse apologie pour une *theologia mentis et cordis*. Et cependant, ces notes, excès de richesses, gâteront pour les difficiles la beauté du monument, comme des traces d'improvisation, voire d'une certaine faiblesse à choisir et à synthétiser.

Certains historiens, trop défiants, ne veulent qu'entasser des documents, certains philosophes, trop spécialisés, ne veulent que d'une pensée technique et nue : deux races, assez hargneuses, ennemies nées du fin lettré qu'est M. Bremond, psychologue, historien curieux des âmes et des causes. Qu'ils ont tort ! A ne pas le lire (si tant est qu'ils ne le lisent pas en cachette) ils se privent d'une bienfaisante excursion dans les variétés, les accidents et la logique secrète de la vie réelle et d'un vif plaisir. Quant aux théologiens, les maîtres eux-mêmes comme les aspirants, outre ce qu'ils trouveront ici de faits mystiques et d'indications pour les traités *de Caritate* et *de Verbo Incarnato*, ils s'infligent un dommage mortel, en ne complétant pas leurs études didactiques par des livres comme ceux-ci où les formules abstraites, descendues dans des âmes vivantes, s'y gonflent de sève, verdissent et fleurissent. Le dogme a été donné pour la vie, et la sainteté qu'est-ce, sinon le dogme vécu, la vérité qui fructifie ?

Emile Bruneteau.

Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave

(Suite.)[1]

IV

Ce n'est pas la première fois que le problème de l'apostolat dans l'Orient asiatique se pose, et les solutions qui lui ont été données au cours de l'histoire aideront grandement à le résoudre. Depuis le Moyen Age, on compte bien une vingtaine de circonstances dans lesquelles différentes solutions ont été envisagées, et l'évolution des idées est elle-même singulièrement instructive. Il importe de les passer en revue l'une après l'autre.

1° Un premier essai, qui montre bien à la fois tout ce qu'on pouvait attendre d'une adaptation des institutions de l'Occident à la vie orientale et les erreurs de conduite qui gâtèrent tout, eut lieu dans l'Arménie orientale dans la première moitié du XIV^e^ siècle. La sainteté de vie de Barthélemy le Petit, Dominicain de Bologne, nommé archevêque de Maragha, à la pointe sud-est du lac d'Ourmiah, par le pape Jean XXII, attira l'attention d'un certain nombre de moines arméniens qui se mirent sous sa conduite. L'un d'eux, Ohannès ou Jean, aradchenord ou archimandrite du couvent de Qerna, adopta la législation de l'Ordre de Saint-Dominique, c'est-à-dire la règle de saint Augustin et les Constitutions de l'Ordre, et fonda ainsi la branche dite des Frères Uniteurs, qu'Innocent VI approuva en 1356. Le nombre de leurs couvents s'éleva jusqu'à cinquante, et ils groupèrent sous leur direction jusqu'à 20.000 fidèles, peut-être plus. Non contents de prêcher, ils traduisirent en arménien nombre d'ouvrages de théologie occidentale, mais ils s'aliénèrent complètement le clergé national quand ils en vinrent à nier la validité de ses ordinations, à introduire quantité d'usages latins, et à finir par adopter toute la liturgie dominicaine, bien que traduite en arménien. On ne les appela plus que

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 novembre 1922, p. 204, sqq.

les Franco-Arméniens ou les Arméno-Latins. Ils furent en butte à toute sorte de persécutions ; le nombre de leurs couvents et celui de leurs fidèles diminua rapidement. Ils se maintinrent cependant jusque vers la fin du XVIII[e] siècle, et, à cette époque, la Propagande imprimait encore à leur usage une édition du Missel de l'Ordre, tout en arménien. Ils finirent par disparaître entièrement et par se fondre dans l'Ordre. Il ne reste plus d'eux aujourd'hui que le souvenir [1].

2° Une autre tentative, qui se rattache elle aussi à l'Ordre de Saint-Dominique, est celles des Dominicains ruthènes, organisés par Clément VIII en couvents distincts, principalement dans la Russie Rouge, la Galicie orientale d'aujourd'hui, sous le vocable de saint Hyacinthe, le célèbre propagateur de l'Ordre de Saint-Dominique dans le Nord (1185-1257), à la suite de la conclusion de l'Union ruthène en 1596. Le métropolite Hypace Potsiey (1600-1608) comptait beaucoup sur eux pour aider à propager l'Union, bien qu'ils fussent de rit latin. Mais, en 1612, à la suite de protestations réitérées des Polonais, le privilège d'une province séparée leur fut retiré, ils furent réunis en trois ou quatre couvents, et le métropolite eut beau insister pour qu'on les rétablît dans leur état primitif, ils disparurent eux aussi sans avoir rien pu faire de durable. Leur histoire est encore trop mal connue pour qu'il soit nécessaire d'insister [2].

3° Lors de la fondation des Collèges orientaux à Rome sous Grégoire XIII, c'est-à-dire du Collège grec en 1577 et du Collège maronite en 1584, il eût été naturel de donner aux élèves de ces deux maisons une éducation conforme à leur rit. Cela n'eut jamais lieu d'une manière complète au Collège grec, tant s'en faut, avant l'arrivée des Bénédictins en 1897 [3]. Quant au Collège maronite, au début tout se passa de même. Plus tard,

1. Voir F. TOURNEBIZE, *Les Frères Uniteurs ou Dominicains arméniens*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXII (1920-1921), pp. 145-161, seule partie parue jusqu'à présent. On peut consulter aussi sur le même sujet le P. Marc Antoine VAN DEN OUDERIJN, O.P. : *Annotationes bibliographicae armeno-domenicanae*, dans les *Analecta Ordinis Praedicatorum*, t. XIV (1919), pp. 218-232 et 280-294, t. XV (1921), pp. 29-36 et 97-102.

2. Lettre de Potsiey au cardinal Pietro Aldobrandini. Vladimir, 11 août 1922. — Inédite. Documents de la Mission historique ruthène à Rome.

3. D. Placide DE MEESTER, O.S.B. : *Le Collège pontifical grec de Rome*, Rome 1910, pp. 30-37.

lorsqu'on manquait d'un prêtre maronite pour célébrer la messe et les offices, ou bien tout se faisait à la latine, ou bien un des Jésuites qui le dirigeaient, et qui était lui-même d'origine maronite, obtenait du Saint Siège la dispense de pouvoir célébrer en rit antiochien et de réciter l'office divin dans ce même rit: application du principe très juste que l'office doit concorder avec la messe et réciproquement. On en trouve des exemples dans la première moitié du XVIII[e] siècle[1]: ce serait la première fois que le système de l'adaptation, qui sera exposé plus loin, fut mis en vigueur.

4° Rien n'est intéressant comme la lecture des dépêches des nonces de Pologne à partir du milieu du XVI[e] siècle, ou des lettres de cette époque qui nous ont été conservées. On y voit la propagande catholique, œuvre de la réforme issue du Concile de Trente, aux prises avec toutes les hérésies qui dévastaient alors la Pologne: arianisme, calvinisme, luthéranisme, s'attaquant même au schisme oriental. La grande difficulté, pour ce dernier, est la question du rit: on voit que bien des âmes se seraient laissé gagner, si la condition de leur conversion au catholicisme n'eût pas été l'abandon du rit oriental. Ce n'était pas le fait du bas peuple, mais bien des plus grands seigneurs ruthènes: qu'il s'agisse de la princesse de Sloutsk, aux portes de la Moscovie, ou de la famille du kniaz d'Ostrog, le célèbre Constantin, la question est la même. Mais à cette époque, il n'y avait pas d'Union organisée: celle de Brest n'était pas encore conclue, et force était, ou de rester dans une erreur bien et dûment reconnue, ou de faire ce sacrifice suprême. Cependant, plusieurs de ces âmes généreuses s'y résolurent. L'Union de Brest de 1596 ne s'est pas conclue tout d'un trait, comme bien on le pense: elle a été préparée par une longue suite de négociations et tout un mouvement religieux qui commence de bonne heure, vers 1550, mais qui prend toute son intensité au moment où le Jésuite Pierre Skarga (1536-1612) publie, en 1577, son livre *De l'unité de l'Eglise*, qui fit une telle impression que les plus entêtés partisans de la séparation en détruisirent systématiquement tous les exemplaires qu'ils purent atteindre. La situation de la Ruthénie d'alors offre une frappante analogie avec celle de la Russie durant tout le XIX[e] siècle:

1. Ils sont rapportés par Benoît XIV, *Allatae sunt*, 26 juillet 1755, N[os] 20.

les retours individuels se multiplient, mais ils se font tous par l'intermédiaire du rit latin, vu qu'il n'y a à ce moment, nulle part dans l'Orient gréco-slave une Eglise catholique de rit byzantin nettement constituée, ni même la possibilité de se procurer des prêtres : c'est l'époque la plus triste depuis la consommation du schisme. Les âmes sont tourmentées par le besoin d'une réforme religieuse, et elles ne trouvent nulle part le moyen de satisfaire ce désir. La question du rit est le grand obstacle : les décisions de Florence sont très oubliées, même à Rome, et Skarga lui-même, tout en ayant parfaitement raison au point de vue dogmatique, ne met pas assez en évidence les excès des Croisés, qui ont laissé un bien triste souvenir dans les milieux grecs. Pour lui, l'ordination des gens mariés et la langue liturgique staroslave sont parmi les grands obstacles à l'Union. Passe encore pour le premier, au point de vue pratique, mais le second est complètement exagéré. Cependant, Skarga promet positivement qu'en cas d'union, le rit oriental sera conservé[1].

Son confrère en religion, Antonio Possevino (1533-1611), le négociateur de la trêve de Yam Zapolskij entre Ivan IV de Moscou et Stéphane Bathory de Pologne (1582), s'est occupé beaucoup, lui aussi, au cours de ses différentes missions dans les pays du Nord, de l'Union des Eglises. Dans ses lettres intimes, toutes inédites[2], il nous livre sa pensée, qui paraît s'être modifiée avec le temps : en 1583, il reconnaît l'impossibilité de faire quoi que ce soit sans le rite oriental : « Je ne reviendrai plus que sur ce seul point, plus important qu'aucun autre : si seulement on pouvait arriver à ce qui est concédé aux Arméniens, à savoir que quelques prêtres célèbrent dans leur langue (des Ruthènes), et observent leurs rites, ou bons, ou tolérables, jusqu'à ce que l'on puisse enterrer avec honneur cette synagogue [3] (*sic!*) ». Pour Possevino, le rit oriental n'est encore qu'un pis aller; néanmoins, il a entrevu la vérité. Plus tard, retiré à Padoue, il occupe les loisirs de sa vieillesse, active encore, à composer sa

1. Voir A. Berga, *Pierre Skarga*, Paris, Lecène, 1916, particulièrement les pp. 194-198.

2. Elles ont été recueillies dans les archives par la Mission historique ruthène dont les dossiers sont à ma disposition.

3. *Insino che quella sinagoga si sepelisse con honore.* Ces expressions méprisantes sont très fréquentes dans la littérature polonaise du temps. Lettre datée de Cracovie, 11 septembre 1583.

volumineuse *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, sorte d'encyclopédie destinée aux missionnaires, et, traitant des missions auprès des Grecs, il insiste sur ce point, que l'on ne doit absolument pas y employer ceux qui, après avoir professé le rit oriental, sont passés au rit latin[1]. Si la place me le permettait, je pourrais multiplier les citations.

5° Jusqu'à présent, nous n'avons rencontré que des gens aux prises avec les nécessités et les difficultés dans les pays mêmes où elles se rencontraient. Diego Sanchez d'Avila, plus connu sous le nom qu'il porta dans l'Ordre des Carmes, Thomas de Jésus (1568-1626), prieur du couvent de son Ordre à Valladolid, provincial de Castille, définiteur général pour la Congrégation d'Espagne et propagateur de la règle du Carmel en France, dans les Pays-Bas espagnols et en Allemagne, nous a laissé, sous le titre *De procuranda salute omnium gentium*[2], une compilation rappelant par plusieurs côtés celle de Possevino. Toute une section de cet ouvrage est intitulée *De unione schismaticorum cum catholica Ecclesia procuranda*. Il avait lu Possevino, et surtout, étant à Rome, il eut occasion de s'y entretenir avec Ivan Rutskyj, le futur métropolite Velamine de Kiev. Sans dissimuler ni les torts des Grecs, ni les défauts des Latins dans leur manière de procéder avec eux[3], il expose une opinion qu'il qualifie lui-même de « medium a viro quodam Rutheno gravissimo excogitatum », et qui, d'après une particularité que l'on notera en passant, fait bien penser à Rutskyj au moment où il sortait du Collège grec de Rome en 1600, encore vacillant dans la fidélité nécessaire au rit oriental, qu'il n'avait définitivement embrassé après sa conversion du calvinisme que sur l'ordre exprès de Clément VIII[4],

1. *Porro si quis ex Italia eo mittendus sit, qui negotio isti vacet, cavendum est initio, ne sit ex iis, qui ritibus Graecorum antea usi, latinos, iis relictis, fuerint amplexi : vulgus enim has mutationes odit, nec inde iuvatur facile. Bibliotheca selecta*, lib. VI : *De ratione agendi cum Graecis et Ruthenis*, cap.25, cap.v, p.281, *Venise*, 1603. Le livre VI occupe les pages 267-315. Sur Possevino, voir Liisi KARTTUNEN, *Antonio Possevino*, Lausanne, 1908, et le tome II du grand ouvrage du P. Pierling, *La Russie et le Saint Siège*, Paris, Plon, 1897.

2. Anvers, 1613, in-4°. L'ouvrage est souvent cité sous le titre de *Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda*. La partie qui regarde les dissidents de rit byzantin a été réimprimée dans le *Theologiae cursus completus* de MIGNE, tome V Paris, 1867, col. 397 et suivantes. C'est cette édition que je suis.

3. Coll. 457-463.

4. Voir le touchant récit de ces tergiversations de Rutskyj dans Dom Alphonse GUÉPIN, *Saint Josaphat et l'Eglise gréco-slave en Po-*

plutôt qu'au métropolite chez lequel cette fidélité était devenue une conviction profonde.

Deux choses sont nécessaires, dit Thomas de Jésus d'après Rutskyj : « Unum, quod illi qui huiusmodi provinciam suscipiunt... debeant se accomodare naturæ et captui eorum quos convertere nituntur, illisque in omnibus quæ essentialiter non repugnant æternæ saluti in principio secundare... alterum est perseverantia ». Et il développe le premier point : « Primum defuit, quia cum illi qui eos iuvare conabantur... tentarunt ab ipsorum ritu eos deducere — si non verbis, saltem operibus — extollendo Romanum, in quo celebrabant, ac consequenter deprimendo Græcorum, ut sic ipsos et eorum filios ad Romanum ritum paulatim traherent : quod illi naturaliter inflati, et qui amore fortissimo tenentur erga suos ritus, ferre non potuerunt ». Puis il propose le remède : « Unico tantum remedio, ni fallor, prædicta duo impedimenta tollentur, et Rutheni isti facile convertentur... si haberent nimirum unam vel alteram, vel plures Religiones observantes, quæ ex indulto Sedis Apostolicæ possent ritu Ruthenico celebrare, sublatis tamen omnibus erroribus et superstitionibus — si quæ sunt — quæ incuria et ignorantia ipsorum sacerdotum sunt usque modo introductæ, reducendo omnia ad suum principium et originem ». Toute l'exposition serait à citer. Il s'y glisse cependant une petite restriction, qui montre bien qu'au fond les préférences de Rutskyj — première manière — et du P. Thomas de Jésus lui-même étaient pour le rit latin : « Deberent habere licentiam celebrandi secundum ritum Romanum (sub prætextu tamen quod Rutheni et Græci non possunt celebrare itinere, ubi non habent incensum[1] et alia quæ secundum Ruthenicum ritum requiruntur ad sacrum), et sic paulatim introducerent Romanum ritum, vel saltem obtinerent, quod Rutheni non ab illo abhorrerent sicut modo abhorrent[2] ».

Sauf le dernier point, qui appelle de sérieuses réserves,

logne et en Russie, 2e édition, Paris-Poitiers, Oudin, 1897, tome Ier, chap. III, surtout pp. 39-41. Les entretiens avec le Père Thomas de Jésus doivent se placer entre 1596 et 1600.

1. L'encens n'est nullement nécessaire pour la célébration d'une messe privée. Mais il ne faut pas oublier qu'à cette époque, comme encore aujourd'hui dans tout l'Orient orthodoxe, la messe ne se conçoit que sous la forme solennelle.

2. Coll. 463-469.

comme on le verra plus loin, c'était là une idée féconde, mais elle n'eut pas de suite. Le traité de Thomas de Jésus fut très lu et souvent consulté, mais plutôt pour l'arsenal qu'il contenait en fait de connaissances dogmatiques, historiques et même pratiques, à une époque où les études de ce genre étaient encore dans l'enfance, au moins dans la plupart des pays. Sous quelle forme le religieux carme entendait-il la réalisation pratique de son projet? sous celle d'un changement de rit définitif ou sous celle d'une adaptation temporaire? Il ne nous le dit pas, mais son contexte semble bien montrer qu'il envisageait plutôt un changement définitif.

6° Son inspirateur, Rutskyj, devenu en 1614 métropolite de Kiev, et désireux de s'assurer le concours des Carmes pour former à la vie religieuse les Basiliens dont il avait, de concert avec saint Josaphat Kountsévitch, entrepris la restauration, reprit sa première idée et adressa dans ce sens à la Propagande, en 1623, un mémorial dans lequel il demandait le passage au rit oriental de quatre religieux carmes. L'affaire fut discutée en deux congrégations, dont la seconde tenue en présence d'Urbain VIII lui-même. La faveur que demandait Rutskyj lui fut accordée dans toute son étendue: il était expressément prescrit au Général des Carmes d'envoyer au métropolite quatre religieux connaissant la langue polonaise ou ruthène (*sic*); ceux-ci recevaient faculté de revêtir l'habit des moines orientaux et de se conformer en tout au rit byzantino-slave, jusqu'à ce que, la réforme une fois achevée, ils pussent faire retour à leur propre Ordre. Bien que la décision ait été transmise au Général par une lettre officielle, cette tentative n'eut pas de suite, peut-être à cause du manque de sujets « connaissant la langue ruthène », et le plus singulier est que tout souvenir s'en perdit, de sorte que, dans le projet soumis à Clément XI par Kollonich, dont il sera parlé plus loin, aucune mention n'est faite de ce précédent, qui aurait peut-être emporté l'adhésion des cardinaux du Saint Office[1]. On allait devoir attendre près de trois siècles pour voir cette idée féconde en partie réalisée.

7° Elle revint au jour sous le pontificat de Clément XI

1. Les pièces sont aux archives de la Propagande, parmi les documents originaux des congrégations des 17 avril et 31 mai 1624. Dossiers de la Mission historique ruthène.

Albani (1700-1721). Ce pape, qui était d'origine albanaise vraie ou prétendue, montra un vif intérêt aux choses de l'Orient, particulièrement de l'Orient grec. Dès le début de son pontificat, il demanda à plusieurs personnes, qu'il jugeait plus au courant, de lui soumettre leurs vues au sujet de ce que l'on pourrait faire pour les Grecs. Toutes ces consultations nous ont été conservées[1]. Eusèbe Renaudot[2] se plaint de l'ignorance où sont les missionnaires latins de tout ce qui regarde le rite et la discipline des Grecs, et il montre tous les inconvénients qui en sont résultés. Le Crétois Nicolas Comnène Papadopoli (1655-1740), ancien élève du Collège grec de Rome, passé ensuite au rit latin, mais resté très affectionné à sa patrie, demande formellement[3] que les missionnaires que l'on envoie ne soient pas entièrement latins, mais Grecs, soit de rit, soit au moins de race: si l'on veut se servir de Latins, qu'ils aient, au préalable, embrassé le rit oriental. Pour lui, les meilleurs ouvriers sont les Jésuites, mais à une condition, c'est qu'ils prennent le rit byzantin, et il montre tout au long que ce ne serait pas une chose tellement extraordinaire que de les voir l'embrasser. Le Basilien Giovanni Stai demande, lui aussi, que les missionnaires envoyés, soit dans les pays grecs, soit en Russie moscovite, que l'on croyait, sur la foi de rapports inexacts, prête à s'ouvrir à la propagande catholique, soient de rit oriental. Il critique le système

1. La majeure partie se trouve aux archives du Vatican, fonds Albani, vol. 220. Je remercie très chaleureusement Mgr. Angelo Mercati, premier Vice-custode des Archives pontificales, qui m'a très obligeamment signalé ces documents du plus haut intérêt pour nous.

2. Le premier de ces mémoires a été publié par le P. Antoine Delpuch, des Pères Blancs, dans le *Bessarione*, novembre-décembre 1906, pp. 223-231, et mai-juin 1907, pp. 227-233. Voir surtout les pages 230 et 232 de ce dernier numéro. Un autre mémoire du même, signalé par Ant. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904, p. 215, est contenu dans le vol. xiii des papiers de Renaudot conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris, p. 312 et suivantes. Il est adressé au cardinal Filippo Antonio Gualterio, qui fut nonce à Paris de 1700 à 1706. Le titre porte : *Dissertation sur les missionnaires en Orient* : ils y sont, paraît-il, assez maltraités. Ce mémoire mériterait d'être examiné et peut-être publié. Renaudot, comme l'a déjà fait observer le P. Sévérien Salaville (*Echos d'Orient*, xix (1920), p. 131, note 3), ne peut souffrir Thomas de Jésus, auquel il reproche ses nombreuses erreurs et dont l'ouvrage était cependant entre les mains de tous les missionnaires; il le qualifie (*Bessarione*, 1 c., p. 230) d'*excutiendus, si quis unquam, ex missionariorum manibus*.

3. Codex Albani 220, foll. 64-72.

suivi au Collège grec de Rome, où il n'y a même pas un prêtre pour enseigner le rite et les cérémonies[1]. Une autre consultation, malheureusement anonyme, propose des mesures encore plus directes : interdire les passages au rit latin, faire revenir au rit oriental ceux qui ont été latinisés, ne pas reconfirmer ceux qui passent au rit latin, comme si le premier sacrement avait été invalide (on le croyait alors), obliger les missionnaires à suivre le calendrier julien, former à Rome de bons maîtres d'écoles secondaires ou supérieures [2], mais qui soient du rit oriental, ne jamais parler au vulgaire, qui les ignore, des subtiles questions dogmatiques qui doivent être réservées aux personnes plus instruites, et, au lieu de tant s'étendre sur l'étude des classiques profanes, faire voir davantage d'œuvres des Pères grecs[3]. Les autres relations[4] sont insignifiantes ou à peu près, mais il est à remarquer que presque tous les personnages consultés insistent encore sur un autre point : ils déplorent que le Sacré Collège soit uniquement composé de Latins, et voudraient qu'il comptât au moins un représentant de l'Eglise Orientale. Il fallut attendre jusqu'en 1856 pour voir ce vœu se réaliser, et encore le métropolite de Galitch, Michel Levitskyj, promu au cardinalat, ne résidait-il pas à Rome et ne pouvait-il prendre part aux conseils du Saint Siège[5].

On était en droit d'espérer que, cette fois, on arriverait à des résultats pratiques, d'autant plus qu'une occasion magnifique s'offrait pour une application immédiate. Les Roumains de Transylvanie, alors soumis à la couronne de Hongrie, très travaillés par la propagande calviniste,

1. Codex Albani 220, foll. 141-142.

2. Tel est bien le sens de l'expression italienne *maestri di scuola*.

3. Codex Albani 220, foll. 154-157 ; autre copie de la même relation, foll. 158-161.

4. Idem, foll. 76-78 (Onofrio Costantini), 143-148 (anonyme), 149-151 (anonyme), peut-être de Vencenzo Zmajevich, archevêque d'Antivari, 152-153 (du P. Giovanni Lorenzo Lucchesini), 171-172 (anonyme).

5. Il y a eu depuis deux cardinaux de rit oriental : l'ancien catholicos arménien de Cilicie-Constantinople, Antoine Hassoun, élevé à la pourpre par Léon XIII en 1880, mort à Rome en 1884, qui ne représentait, somme toute, que l'Orient asiatique et un groupe catholique très peu nombreux, mais qui fut promu surtout à cause de ses mérites, et le métropolite de Galitch Sylvestre Sembratovitch, fait cardinal en 1895, mort en 1898, qui ne résida jamais à Rome. Ce qui serait vivement souhaitable, c'est un cardinal de Curie permanent, et de rit byzantin, choisi dans l'un des groupes les plus importants, donc Grec, Slave ou Roumain. Il est permis de dire aujourd'hui que Benoît XV y songeait.

mais bien conseillés par les Jésuites, inclinaient vers l'Union depuis les dernières années du XVII^e siècle, l'avaient déjà proclamée au synode d'Alba Julia, en 1697, et venaient de la renouveler solennellement à celui de 1700. Soit qu'il eût conçu l'idée de lui-même, soit plutôt qu'elle lui ait été inspirée par Nicolas Comnène Papadopoli, le cardinal Leopold Kollonich, archevêque d'Ezstergom et primat de Hongrie, demanda officiellement à Rome l'autorisation, pour les Jésuites employés à la mission roumaine, d'embrasser le rit oriental (1701).

Venant d'un personnage de cette importance, après toutes les consultations qu'avait provoquées Clément XI et qui s'étaient prononcées pour l'affirmative, la chose méritait un examen attentif. La Propagande l'étudia avec la lenteur que le Saint Siège a l'habitude d'apporter à ces sortes d'affaires. Kollonich s'adressa alors au Pape lui-même (1703) : la difficulté que l'on entrevoyait était celle-ci : est-il possible qu'un prêtre qui a reçu l'ordination dans le rit latin puisse l'abandonner pour suivre le rit oriental, et, une fois ce passage effectué, retourner un jour au rit latin, lorsque l'âge du repos et de la retraite serait venu ? Telle était, en effet, la conception que se faisait Kollonich. Pour défendre sa cause, le cardinal députa expressément à Rome le P. Gabriel Hevenesi, recteur du collège des Jésuites à Vienne.

Depuis le XVI^e siècle, il était resté de tradition à Rome que bien des affaires des Grecs devaient être traitées par l'Inquisition, comme suspectes de schisme. Même après l'institution de la Congrégation de la Propagande, c'était toujours au Saint Office que l'on recourait chaque fois qu'il s'agissait d'examiner une profession de foi ou une question touchant les rites, à cause de la relation intime que les rites ont avec la foi. Or, non seulement ce tribunal était connu pour la rigidité de ses principes, mais si déjà bien des gens se plaignaient que la Propagande manquât souvent d'hommes compétents dans ces questions si spéciales pour qui n'a reçu qu'une formation toute latine et purement scolastique, c'était vrai à plus forte raison pour les consulteurs et les cardinaux du Saint Office. Le P. Gabriel Hevenesi remit un mémoire élaboré avec beaucoup de soin[1] ; le P. Giovanni Lorenzo Lucche-

1. Le texte dans NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani, Innsbrück*, 1885, pp. 33-44.

sini, son confrère en religion et préfet des études au Collège grec[1], en fit imprimer un autre[2] et en remit ensuite jusqu'à cinq différents demeurés manuscrits[3], au fur et à mesure que les difficultés se précisaient. La réponse de l'Inquisition fut négative; les motifs allégués étaient que l'on avait bien des exemples de passage ou d'adaptation, pour employer une expression moderne, du rit oriental au rit latin — et il n'y en avait, en effet, que trop — mais aucun dans le cas contraire; qu'une telle concession serait directement opposée aux prescriptions tant des conciles généraux que des papes eux-mêmes, et qu'enfin elle servirait peut-être de prétexte aux dissidents pour s'entêter dans leur erreur, à savoir que l'Eucharistie consacrée sous les espèces azymes n'était pas valide, puisque l'on voyait des prêtres usant de l'azyme l'abandonner pour employer le pain fermenté[4]. Il ne restait plus qu'une solution: faire appel à des missionnaires du rit oriental, mais — et c'est là que l'analogie avec la situation actuelle, surtout à propos de la Russie, devient frappante — on n'en avait pas, ou on n'en avait qu'en nombre très insuffisant!

Kollonich ne se découragea pas, et, en 1705, revint à la charge en demandant simplement l'adaptation temporaire au rit oriental durant le séjour parmi les populations de ce rit. Il citait l'exemple du monastère basilien de Grottaferrata, dont les religieux, disait-il, célébraient la messe romaine avec des ornements latins, mais traduite en grec, et avaient en plus la permission de la dire en rit byzantin[5]. Le mémoire du P. Gabriel Hevenesi fut repris et remanié par son confrère le P. Hans Galdenblad[6], et on satisfit aux exigences du Saint Office sur le point des précédents en l'espèce, en citant quantité

1. Voir sur le P. Lucchesini la *Bibliographie universelle* de Michaud, t. xxv, pp. 416-417; Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. v, coll. 151-159.

2. Ce mémoire ne se trouve ni dans Nilles, ni dans le codex Albani. Il peut se faire qu'on le retrouve dans le volume 24 des papiers de Hevenesi, conservé dans la bibliothèque de l'Université de Budapest, et dont Nilles (p. 9), a extrait presque tous ses documents.

3. Codex Albani 220, foll. 112-138.

4. Nilles, pp. 47-48.

5. Nilles, pp. 50-52. Ce n'était pas tout à fait exact. Ils avaient bien les ornements latins et l'hostie azyme, mais conservaient le rit oriental.

6. Nilles, pp. 53-59; le plaidoyer écrit de l'avocat se trouve pp. 60-68.

d'exemples de concessions analogues, dont une seule catégorie, à dire vrai, était probante : celle des Latins qui, en vertu du privilège accordé par Paul V, entraient dans l'Ordre de Saint Basile pour toute leur vie, dans l'unique dessein d'embrasser la vie religieuse, et par le fait même de leur profession passaient pour toujours au rit oriental[1]. On ne trouve pas mention du privilège si remarquable accordé aux Carmes du temps de Rutskyj : il est singulier qu'on n'en eût gardé aucun souvenir, même à la Propagande.

On a de la peine à comprendre aujourd'hui comment rien ne put convaincre les cardinaux du Saint Office. Malgré l'avis favorable du Général des Basiliens de la Congrégation italo-espagnole et du Préfet de la Propagande, la réponse fut négative, et le seul motif allégué fut celui-ci : *deductas rationes non probare* [2]. Clément XI n'osa pas passer outre. Il aurait voulu que Kollonich revînt encore une fois à la charge : le primat préféra s'abstenir.

Ce n'étaient pas les arguments qui ne valaient rien : il n'y en avait que trop, dont le premier était la nécessité du salut des âmes. C'était toute la mentalité de l'époque qui était défectueuse. On s'en aperçoit lorsqu'on lit la lettre du P. Hans Galdenblad au cardinal Kollonich, écrite le 15 mai 1706, au sortir de l'audience où Clément XI lui avait énuméré toutes les raisons des douze cardinaux inquisiteurs généraux. Le P. Nilles a eu le courage de la publier, à une époque où la réaction contre les préjugés qu'elle énumère ne faisait que commencer[3] : on pouvait se servir de missionnaires grecs catholiques, donc il était inutile d'appeler des Latins. Les Latins se scandaliseraient lorsqu'ils verraient que l'on abandonnait leur rit. Les Grecs mépriseraient davantage le rit latin, lorsqu'ils verraient que les Latins eux-mêmes l'abandonnaient. Enfin, passer au rit oriental, pour ramener les dissidents, ce serait la même chose que d'embrasser la loi mosaïque pour convertir les Juifs ! En entendant ce dernier propos, le P. Galdenblad ne put retenir son indignation : comment un homme instruit, revêtu de la pourpre romaine, avait-il pu, en présence d'autres cardinaux et du Souverain Pontife lui-même, énoncer une telle énor-

1. Nilles, p. 78.
2. Nilles, p. 82.
3. Nilles, pp. 84-85.

mité? En vérité, on se fût cru au moyen âge, à l'époque où le cardinal Alain de Coëtivy suspectait la foi de Bessarion, parce qu'il portait la barbe!

Les temps n'étaient pas mûrs. Si les Orientaux avaient des préjugés ridicules, les Occidentaux venaient de montrer qu'ils n'en étaient pas exempts. Benoît XIV lui-même, dont la sympathie pour l'Orient est devenue un exemple classique, n'allait-il pas proclamer, quelques années plus tard, la supériorité du rit latin sur le rit oriental, par ce seul fait, qu'il était le rit de l'Eglise romaine[1]? En vain, le Recteur du Collège romain, devenu plus tard le saint et savant cardinal Giambattista Tolomei, reprenait-il en 1706 [2] l'idée de Kollonich, en proposant d'adjoindre à la Compagnie de Jésus une branche de rit oriental, idée qu'il eût peut-être proposée à Benoît XIV, s'il eût vécu jusqu'à son pontificat (il mourut en 1726), petit à petit se formait, entre le rit latin et l'Eglise Orientale, cette législation restrictive à l'excès que l'on a récemment caractérisée du nom significatif de « muraille chinoise[3] ». Si l'Inquisition permet, en 1721, à Joan Pataki, promu à l'évêché roumain nouvellement fondé de Fogaras, de passer du rit latin dans lequel il avait été ordonné au rit byzantin, c'est parce que ce même Pataki était né de parents orthodoxes et avait été baptisé en rit oriental[4].

Il restait entendu pour tout le monde que l'on ne pouvait passer d'un rit à l'autre sans la permission du Saint Siège, mais il n'en était pas moins admis en pratique que cette permission ne serait donnée que pour passer du rit oriental au rit latin. Il y a de nombreux exemples d'Orientaux latinisés qui étaient autorisés à revenir à leur ancien rit, mais, jusqu'en 1850, je ne connais pas un seul cas, en dehors bien entendu du privilège paulin concédé à l'Ordre de Saint Basile, où un Latin de naissance ait obtenu de se faire Oriental. L'influence de la célèbre Constitution de Benoît XIV, *Etsi pastoralis* (1742), est ici évidente. Ses restrictions nombreu-

1. Il le dit positivement dans la Constitution *Etsi Pastoralis* du 26 mai 1742 (*De baptismo*, N° 13), et le répète dans sa lettre *Allatae sunt* du 26 juillet 1755 (N° 20).

2. NILLES, pp. 89-90.

3. L'expression est du protagoniste du biritualisme, Mgr von Ropp, archevêque latin de Moghilev.

4. NILLES, p. 404.

ses [1], la partialité évidente pour le rit latin qui s'y montre à chaque pas, mérite que l'on s'y arrête un instant.

(*A suivre.*) Cyrille KARALEVSKIJ.

1. Non seulement les enfants suivront obligatoirement le rit du père, s'il est Latin, mais ils pourront même suivre le rit latin si le père y consent, bien que Grec lui-même (*De baptismo*, 9-10) ; la prééminence du rit latin est derechef affirmée, et il suffit de l'avoir adopté une seule fois pour y demeurer inscrit pour toujours ; sous aucun prétexte, on ne doit passer du rit latin au rit byzantin ; l'évêque latin peut permettre le passage à son propre rit à tous les individus qui le demanderont, sans recourir à Rome (ibid., 13-14) ; défense est faite aux prêtres grecs, contrairement à leur privilège séculaire, d'administrer la confirmation, et il est prescrit de reconfirmer tous ceux qui ne l'auraient pas été certainement par un évêque quelconque (*De confirmatione*) ; obligation de conserver la coutume, contraire au rit oriental, de se servir de l'huile bénite par l'évêque pour l'administration du baptême et de l'extrême-onction (*De oleo sancto... catechumenorum et infirmorum*) ; défense de donner comme pénitence sacramentelle la simple onction d'huile bénite ; obligation pour les prêtres grecs d'employer la forme indicative lorsqu'ils confessent des Latins ; introduction du rit de l'aspersion de l'eau bénite, inconnu dans l'Eglise Orientale en dehors de certains cas bien déterminés (*De sacramentis paenitentiae et Extremae unctionis*, 1, 5-6, 13) ; permission d'ériger des autels latins dans les églises grecques (*De sacramento Eucharistiae*, 9) ; défense absolue faite aux laïcs latins de communier à la grecque, mais permission donnée aux laïcs grecs de communier à la latine, s'ils n'ont pas d'église propre (*ibid.*, 12-13) ; exhortation faite à chacun, dans les endroits mixtes, de communier dans son rit propre (*ibid.*, 14) ; interdiction de rétablir l'usage de la communion sous les deux espèces, même parmi les Grecs, là où il a déjà disparu (*ibid.*, 15) exhortation faite aux prêtres grecs d'employer les pierres sacrées bénites par les évêques latins plutôt que leur antimensium, qui n'est que toléré (*ibid.*, 17) ; défense faite aux prêtres latins de célébrer sur l'antimensium grec (*ibid.*, 20 (90) ; défense à la femme latine de suivre le rit de son mari grec (*De sacramento matrimoni*, 8), mais permission au mari grec de suivre le rit de sa femme latine, et à la femme grecque de suivre le rit de son mari latin, avec défense de retourner jamais au rit grec (*ibid.*, 9) ; disparité de traitement pour la bénédiction du mariage en cas de rit mixte des conjoints, tout en faveur du rit latin (*ibid.*, 11) ; affirmation répétée derechef que le rit oriental n'est que toléré, parce qu'il n'a pas été jugé expédient de tout réduire au rit latin (*De ritu graeco*, 1-2) ; obligation d'observer les fêtes de précepte de l'Eglise latine, et conseil de faire de même pour les jeûnes et abstinences (*ibid.*, 6-7) ; obligation pour les serviteurs latins des familles grecques d'observer les abstinences latines (*ibid.*, 9).

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(*Suite*[1])

XII

Tandis que le chef du modernisme français franchissait ainsi les tristes étapes de l'abandon de la foi et du scepticisme le plus radical, le chef du modernisme anglais suivait une voie analogue.

Dans les premiers mois de 1904, le P. Georges Tyrrell avait publié, sous le titre de *Lex orandi*, un recueil de méditations et d'études, dans lequel il était facile de reconnaître, au milieu de considérations mystiques pleines de chaleur et d'une élévation réelle, une nouvelle théorie de l'origine, de la valeur et du *criterium* des dogmes religieux.

Forçant le sens de certaines paroles de saint Augustin sur le besoin de Dieu que révèle le cœur de l'homme[2], et de certains textes de Thomassin sur « le sens du divin » que l'âme reçoit par une action surnaturelle de Dieu[3], il enseignait que les dogmes ne sont que des résultats, des créations de « l'expérience religieuse ». De plus, abusant de la doctrine de saint Thomas sur l'*analogie* de nos concepts intellectuels par rapport aux réalités divines, et sur la valeur morale que les meilleurs maîtres de la vie spirituelle se sont plu à montrer dans les dogmes de notre foi, il posait en thèse que tout dogme a une double valeur : l'une intellectuelle, relative et variable ; l'autre morale, absolue

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er novembre 1922, p. 145 sqq.
2. *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te* (S. Augustin, *Confessions*, l. Ier, ch. Ier.).
3. Thomassin, *Dogmata theologica*, édition Vivès, t. Ier, p. 56.

et immuable. Enfin, interprétant à sa façon et détournant de son vrai sens la parole de saint Augustin qui avait si vivement frappé Newman : *securus judicat orbis terrarum*[1], il en concluait que le jugement sur la valeur des dogmes doit être demandé à « l'expérience de l'humanité ».

Que devenaient, dans un pareil système, et l'autorité absolue, de tout temps reconnue aux formules définies par l'Eglise enseignante, et la distinction fondamentale entre celle-ci et l'Eglise enseignée? Le religieux et le prélat qui autorisèrent l'impression du livre, les écrivains catholiques qui en parlèrent avec admiration ou sympathie, estimèrent sans doute que l'auteur sous-entendait ces principes dans son ouvrage ; mais, avec plus de perspicacité, d'autres lecteurs, comparant la nouvelle étude du P. Tyrrell avec ses précédentes publications, en firent ressortir les déplorables lacunes et en dénoncèrent le grave danger. L'abbé Loisy y reconnut sa pensée. « L'idée de Tyrrell, écrivit-il, est parfaitement juste. La valeur des dogmes tient à leur signification religieuse et morale... Dieu se révèle dans et par l'humanité, et l'expression des croyances est toujours perfectible »[2].

En somme, en Angleterre comme en France, le système moderniste se résumait en trois mots : agnosticisme, symbolisme évolutionniste et pragmatisme moral. « Nous ignorons radicalement ce que l'Eglise prétend nous enseigner ; les formules dogmatiques qu'elle nous propose ne sont que des symboles essentiellement relatifs et variables ; mais nous devons les accepter comme utiles au progrès moral de l'humanité »[1].

Le 15 avril 1905, un laïque, professeur de mathéma-

1. Voir *Hist. Gén. de l'Eglise*, t. VIII, p. 229.
2. *Quelques lettres*, p. 74.

1. En 1902, un professeur de Sorbonne, M. Jules Soury, avait déjà esquissé la théorie d'une sorte de modernisme à base d'agnosticisme, de symbolisme et de pragmatisme moral. Elevé dans les pratiques de la religion catholique (J. Soury, *Campagne nationaliste*, un vol. in-12, Paris, 1902, p. 18), mais ayant perdu la foi à la suite de ses relations personnelles avec Renan (*Ibid.*, p. 27), il avait, en 1878, publié des *Essais de critique religieuse*, débutant par ces mots : « L'athéisme et le matérialisme ont inspiré ces études » (*Ibid.*, p. 47), et, dans son livre de 1902, il définissait

tiques dans l'Université, M. Edouard Le Roy, publia dans la *Quinzaine*, sous ce titre : *Qu'est-ce qu'un dogme?* une étude où, sous une forme atténuée et circonspecte, des idées semblables étaient exprimées. « Un dogme, écrivait M. Le Roy, a *surtout* un sens pratique. Il est, *plus que tout*, la formule d'une règle de conduite pratique. Là est sa principale valeur. Cela ne veut point dire d'ailleurs qu'il soit sans rapport avec la pensée ». Au surplus, l'auteur ne présentait la thèse que comme une question posée aux théologiens. Son article se terminait par les lignes suivantes : « Ces conclusions peuvent-elles être admises sans dommage pour la foi? Aux théologiens de nous le dire et, au cas où leur réponse serait négative, de nous apprendre comment ils estiment être en mesure de franchir autrement les obstacles qui nous embarrassent ».

Les théologiens répondirent à l'invitation qui leur était faite. Le P. Sertillanges dans la *Quinzaine* du premier juin 1905, l'abbé Wehrlé dans la *Revue biblique* de juillet, le P. Portalié dans les *Etudes* du 20 juillet et du 5 août, l'abbé Gayraud dans l'*Univers* du 19 septembre, le P. Pègues dans la *Revue thomiste* de septembre-octobre, d'autres encore[1], entreprirent d'expo-

l'athée « non point celui qui dit que Dieu n'existe pas, car la science ne peut rien nier ou affirmer de ce qui dépasse l'expérimentation, mais celui qui l'ignore », celui qui considère l'existence de Dieu « comme une hypothèse dont il se passe » (*Ibid.*, p. 48). (Voilà l'agnosticisme). Il ajoutait que « l'homme qui sait et qui réfléchit ne peut plus se reposer sur aucun dogme d'Eglise pris à la lettre (p. 281) ; mais il reconnaissait l'efficacité pratique de ces dogmes et de tous les rites qu'ils inspirent. « Ce qu'il y a de bon dans la dévotion religieuse, disait-il, ce n'est pas une foi métaphysique, c'est le geste ancestral » (Voilà le symbolisme). Et voici le pragmatisme moral : « L'athée, au sens où je l'entends, éprouve certainement les sentiments religieux de ses frères et communie avec eux suivant le rite des ancêtres » (p. 48). Au fond, le principal mérite que Jules Soury reconnaissait aux dogmes et aux rites du catholicisme, c'était d'incarner « les traditions nationales » et de condamner « les principes de la Révolution ». « Je mourrai catholique, déclarait-il, parce que j'ai le respect des traditions nationales » (p. 44), parce que le dogme catholique condamne « la sottise des prêcheurs de la doctrine des Droits de l'homme, cette brute déifiée, et des principes de la Révolution française » (p. 44). Et il se proclamait nettement « catholique et athée » (p. 18). Une doctrine à peu près semblable a été exposée depuis par des écrivains, qui ont pris pour base un pragmatisme plus strictement politique.

1. En voir la liste complète dans LE ROY, *Dogme et critique*, un vol. in-12, Paris, 1907, p. 359-363.

ser la doctrine théologique sur la délicate question soulevée par M. Le Roy. La plupart se contentèrent d'exposer comment elle se trouvait résolue par le concept de « notion analogique », tel que l'explique la philosophie de saint Thomas, et reprochèrent au mathématicien français d'en avoir forcé la signification. Quelques-uns, se plaçant à un point de vue plus spécialement philosophique, l'accusèrent d'avoir mal interprété la « philosophie de l'action » dont il se réclamait mait. L'abbé Joannès Wehrlé lui objecta que, « sous couleur de réaction contre l'intellectualisme, sa dialectique renouvelait et consacrait tous les abus de l'intellectualisme ».

L'auteur donna réplique à la plupart de ces études, et déclara, dans un volume intitulé *Dogme et critique*, où il recueillit tous ces derniers travaux, qu' « il s'en tenait à son attitude initiale »[1]. En outre, il proposa de substituer à l'explication classique du mystère de la Résurrection, une explication nouvelle, fondée sur la philosophie « bergsonnienne ». Son livre fut inscrit au catalogue de l'*Index* le 24 mai 1907. M. Le Roy, fidèle à la déclaration qu'il avait faite, en tête de son ouvrage, « de ne travailler jamais que pour l'Eglise et dans l'Eglise », se soumit aussitôt sans restriction.

XIII

Pendant que se poursuivaient dans la presse les longues discussions soulevées par l'article de M. Le Roy, d'autres incidents s'étaient produits, dont le résultat avait été de surexciter vivement les esprits préoccupés des questions religieuses. Nous voulons parler surtout de l'apparition, en 1905, du roman de Fogazzaro, *Il Santo*, et de la revue lyonnaise *Demain ;* de la publication, en 1906, dans le *Corriere della sera*, d'une Lettre confidentielle du P. Tyrrell ; de la fondation, en 1907, d'une revue franchement moderniste, le *Rinnovamento ;* et, pendant tout cet intervalle, des interventions

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. IX.

répétées, dans la querelle, du pasteur protestant Paul Sabatier.

Dans son numéro du 15 janvier 1906, la *Revue des Deux Mondes* publia la traduction française d'un roman, dont le texte italien paraissait en même temps en Italie. Il avait pour titre *Il Santo*, « le Saint », et pour auteur le romancier Antoine Fogazzaro.

Le succès de cette publication fut tel que, peu de temps après, un critique pouvait écrire : « L'événement de la saison, sous le rapport littéraire et religieux, est l'apparition du nouveau roman de Fogazzaro. Il constitue le dernier terme d'une trilogie, qui est bien, peut-être, ce que la littérature italienne a produit de plus achevé depuis longtemps, tout au moins de plus riche d'aperçus et d'idées »[1].

La pureté des intentions de l'auteur était hors de doute. Rien n'autorisait à croire qu'il eût renié la déclaration touchante qu'il avait faite jadis en tête d'un volume de poésies : « Je me consolerais de la médiocrité de mes vers, si ce livre contenait quelque sublime idée morale »[2], et la parole qu'il venait de prononcer naguère, à l'occasion précisément de sa dernière œuvre : « Mon livre ne tend qu'à la rénovation de la vie chrétienne par un souffle de l'esprit évangélique »[3]. Et cependant, presque à chaque page, des réflexions inattendues, des maximes déconcertantes, étonnaient les uns, troublaient les autres, tandis que la sympathie qu'elles rencontraient parmi les novateurs les rendait suspectes.

Si grand, en effet, que fût l'intérêt dramatique du récit, si touchantes que fussent les physionomies des personnages mis en scène, l'attention s'était bientôt détournée de ces qualités littéraires pour se porter sur les idées, sur les tendances dominantes de cette œuvre, et particulièrement sur quatre discours, pour lesquels il semblait que tout le roman avait été écrit.

Le premier de ces discours, ou plutôt de ces sermons,

1. R. Saleilles, dans la *Quinzaine* du 1er février 1906, p. 293.
2. Préface de *Valsolda*, un vol. in-12, Milan, 1876.
3. Déclaration faite à M. Edouard Rod, rapportée dans *Le Figaro* du 8 décembre 1905.

était adressé par le héros du livre, « le Saint », à des paysans, parmi une population affolée de miracles, et rappelait la foule à la simplicité d'une dévotion plus intérieure, plus vraie. Le second discours, prononcé à Rome, en présence d'une élite intellectuelle, troublée dans sa foi par la prétendue étroitesse de la conception catholique du salut, lui dévoilait le tableau d'une Eglise large et compréhensive, lui montrait la source profonde de la vie surnaturelle, ne jaillissant pas seulement pour ceux qu'encadre une même hiérarchie et qui usent des mêmes formules, mais se répandant aussi, en nappes toujours fraîches, sous la couche, si étendue qu'elle soit, que recouvre l'organisme extérieur. Le troisième discours était adressé par « le Saint » au pape en personne, dans ses appartements du Vatican. Le nouveau prophète dénonçait hardiment au Saint-Père les quatre plaies qui, suivant lui, dévoraient l'Eglise : l'esprit de mensonge, l'esprit de lucre, l'esprit de domination et l'esprit d'immobilité. Après quoi, il s'écriait : « Sortez, Saint-Père, sortez du Vatican, allez au peuple, montrez-lui le successeur de Pierre venant soulager ses misères, visitant ses infortunes et renouvelant les scènes évangéliques ! » Le quatrième discours n'était autre chose que les dernières recommandations du *Santo* à ses disciples. Il leur demandait de ne former aucun groupe, de ne s'astreindre à aucune règle, à aucune discipline commune, de n'avoir d'autre lien entre eux qu'un même esprit, tendant au même but, le rajeunissement de l'Eglise.

Des esprits bienveillants ne virent guère dans ces discours que le rappel des béatitudes évangéliques, l'exhortation à la vie intérieure, la doctrine du salut mise à la portée de tous, et celle de la prééminence de l'esprit sur la lettre dans la vie intérieure[1]. Mais la *Revue des sciences ecclésiastiques* signala, dans le quatrième discours, qui semblait inspiré par une hostilité contre les ordres religieux, des traces d'*américanisme*[2] ; les *Etudes* y dé-

1. R. Sauvages, dans la *Quinzaine*, t. LXVIII, p. 293 et q.
2. J.-A. Chollet, dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* de décembre 1906.

noncèrent, dans la tendance à renouveler l'Eglise et dans le peu de cas qu'on semblait faire de l'immuabilité des dogmes, un évolutionnisme suspect[1] ; et, dans la *Revue chrétienne*, le pasteur Ménégoz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, crut voir, « à travers toutes les pages du roman, les principes de l'abbé Loisy et l'écho de la théologie protestante »[2].

Il apparut à la Congrégation de l'*Index* que, quelles que fussent les intentions de l'auteur, son livre pouvait être nuisible au bien des âmes, et elle l'inscrivit sur la liste des livres prohibés, le 5 avril 1906. La soumission filiale de l'auteur ne se fit pas attendre[3].

Un homme s'était particulièrement appliqué à représenter l'auteur d'*Il Santo* comme un allié des modernistes : c'était le pasteur Paul Sabatier. Quand, au mois de janvier 1907, Fogazzaro vint à Paris donner une conférence, M. Paul Sabatier se rendit aussitôt dans la capitale, et mit le romancier en relation avec diverses personnalités littéraires et philosophiques. Il lui ménagea même une rencontre avec plusieurs de ses coreligionnaires à la table du Directeur du séminaire protestant de Paris, M. Ménégoz[4]. L'ardent pasteur intervenait dans tous les incidents notables de la controverse moderniste. Il avait protesté dans le *Giornale d'Italia* et dans le *Siècle* contre les condamnations de Loisy, de Tyrrell et de Le Roy, et s'était écrié d'un ton de menace : « Le massacre va-t-il continuer? »[6].

1. J. Ferchat, dans les *Etudes*, t. CVII, 1906, p. 600 et s., 744 et s.

2. Ménégoz, dans la *Revue chrétienne* du 1er janvier 1907.

3. Le décret de l'*Index* qui condamnait le roman de Fogazzaro condamnait en même temps deux livres du R. P. Laberthonnière, prêtre de l'Oratoire : les *Essais de philosophie religieuse* et le *Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Dans ces deux volumes, d'une inspiration identique, l'auteur s'appliquait à mettre en relief les « conditions subjectives de la certitude », et à les harmoniser avec les autres conditions dans un système qu'il proposait d'appeler indifféremment « le dogmatisme moral », « la philosophie de l'action », ou « la philosophie de la vie » (Voir *Rev. du cl. français*, t. XL, p. 531). Or, on avait trouvé qu'en exposant son système, le P. Laberthonnière 1° attaquait trop vivement la philosophie scolastique traditionnelle, et 2° paraissait s'apparenter à la pensée de Tyrrell. La soumission du P. Laberthonnière au décret de la Congrégation romaine fut aussi prompte et aussi complète que celle de Fogazzaro.

4. *Revue chrétienne* d'avril 1907.

5. *Giornale d'Italia* du 27 mai 1906, *Siècle* du 6 juin.

Ce ministre de la « religion réformée » ne négligeait aucune occasion de se mettre en rapport avec les prêtres catholiques; il provoquait ces occasions. Au mois de juillet 1906, il se vante du grand nombre de lettres qu'il reçoit de la part de membres du clergé. N'a-t-il pas écrit, jadis, à Léon XIII lui-même, pour lui faire hommage de sa *Vie de saint François d'Assise*, et n'a-t-il pas publié ou laissé publier l'accusé de réception, plein de courtoisie, qui lui est venu de la chancellerie pontificale? Il se ferait, au besoin, agent de conciliation entre les modernistes et le pape. M. Hyacinthe Loyson écrit, le 16 juillet 1906, dans son journal: « Tyrrell écrit à Paul Sabatier, qui l'engage à s'arranger avec Rome »[1].

Depuis 1905, il fournit à un correspondant du *Siècle* des informations, que celui-ci reproduit sous le titre de « Reportage romain ». Ce service d'informations continuera jusqu'en 1911[2]. Mais cette publicité ne suffit pas encore à l'ardent pasteur. Vers la fin de 1905, il a beaucoup travaillé à la diffusion d'un journal français progressiste, *Demain*, fondé à Lyon par deux jeunes catholiques, Pierre Jay et G. Chollat: au début de 1907, il concourt activement à la fondation d'une Revue moderniste italienne, le *Rinnovamento* (la Rénovation). Pour recommander *Demain* à ses coreligionnaires, il a écrit dans le *Journal de Genève* un long article, qu'on a pu plaisamment qualifier d' « encyclique aux protestants ». « Ce journal catholique, dit-il, je le recommande de la façon la plus pressante aux protestants... A *Demain*, on sert l'Eglise, on ne s'en sert pas... Je salue ces jeunes, venus de tous les coins de l'Europe, avec une joyeuse émotion... *Demain* a des ennemis puissants, mais on peut assurer qu'une fois de plus la victoire ne sera pas du côté des puissants. *Deposuit potentes de sede*... Aussi voudrais-je que ma voix portât loin, bien loin de nos frontières, pour dire à tous

1. Cité par Houtin, *Hist. du mod. cath.*, p. 159.
2. Le correspondant en question était M. Houtin, qui rapporte le fait, *op. cit.*, p. 140, note 3.

ceux qui crient que la France s'enlise dans le matérialisme : lisez *Demain* »[1].

Le *Rinnovamento*, rédigé à Milan par des jeunes gens de familles catholiques et libérales, les comtes Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Stefano Jacini, s'inspirait à la fois des rêveries mystiques du *Santo* et des ardentes aspirations qui avaient animé, de 1830 à 1850, en Italie, les chefs catholiques du *Risorgimento*, les Pellico, les Manzoni, les Gioberti.

Déjà, le 28 juin 1906, le souverain pontife, dans une lettre adressée aux évêques d'Italie, les avait exhortés à mettre fin « à un esprit d'indépendance et d'insubordination qui se manifestait çà et là dans le clergé ». Le 17 avril 1907, Pie X éleva encore la voix, pour inviter les nouveaux cardinaux, à qui il venait de remettre leurs insignes, à unir leurs efforts, eux et leurs suffragants, à ceux du Saint-Siège, pour combattre « ces hérétiques modernes », qui professent et répètent, « sous des formes subtiles, des erreurs monstrueuses sur l'évolution du dogme, sur le retour au pur Evangile, sur l'émancipation de l'Eglise, sur l'adaptation aux temps présents ». A cette fin, il leur demandait « d'user des pouvoirs qu'ils tiennent des saints canons pour les condamner solennellement ».

Un certain nombre d'actes suivirent ces graves avertissements. Le 29 avril 1907, le cardinal Steinhuber, préfet de la Congrégation de l'*Index*, signala la revue italienne *Il Rinnovamento* comme « fondée dans le but de cultiver un très périlleux esprit d'indépendance et de faire prévaloir le jugement privé sur celui de l'Eglise même », et enjoignit à l'éditeur de ladite revue d'en cesser la publication. Le 28 mai suivant, le cardinal Richard, archevêque de Paris, fit défense à tous les ecclésiastiques soumis à sa juridiction, de collaborer à la *Revue d'Histoire et de littérature religieuse*, coupable d'avoir publié, « outre certaines chroniques bibliques irrespectueuses, plusieurs articles notoirement contraires au dogme catholique »[2]. A la même

1. *Journal de Genève* du 9 juillet 1906.
2. Allusion à trois articles, signés Dupin, sur la *Trinité*, et à un

date, l'assemblée des évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris, défendit aux professeurs d'écrire dans *Demain*, qu'elle qualifia de « revue suspecte et dangereuse »[1]. Un grand nombre d'évêques confirmèrent et promulguèrent ces défenses dans leurs diocèses respectifs.

Les directeurs du *Rinnovamento* répondirent que « tout en renouvelant, comme catholiques, l'expression de leur entier respect pour l'autorité ecclésiastique, ils ne pouvaient pas interrompre leur travail à son début, avant d'avoir pu fournir à l'autorité elle-même et au public des critiques sérieux les éléments suffisants pour les juger, eux et leurs intentions ». *Demain* devait cesser de paraître le 26 juillet 1907, après la promulgation du Décret *Lamentabili*. *La Revue d'Histoire et de littérature religieuse* déclara, dans son numéro de septembre-décembre de la même année, « suspendre pour quelque temps sa publication », qui fut reprise plus tard, mais dans un esprit purement rationaliste, sous la direction de M. Loisy. Quant au *Rinnovamento*, ses directeurs, excommuniés le 23 décembre 1907 par le cardinal Ferrari, archevêque de Milan, continuèrent leur œuvre jusqu'au mois de décembre 1909.

(*A suivre*) F. MOURRET.

article, signé HERTZOG, sur la *Conception virginale du Christ*. Sur ces articles voir la *Question Hertzog-Dupin*, dans les *Etudes* t. CXVI, p. 335 et s.

1. *Quest. act.*, t. XCII, p. 100.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

(Suite et fin)[1].

VIII. Jusqu'à présent, bien peu d'efforts avaient été faits pour l'édition critique des Pères du IVe siècle. A l'exception d'Eusèbe qui est considéré par l'Académie de Berlin comme le dernier représentant de la littérature anténicéenne, et de saint Epiphane dont le *Panarion* a commencé à paraître dans la collection des écrivains chrétiens des trois premiers siècles, nous ne possédons encore que des travaux préparatoires à la publication des œuvres de saint Grégoire de Nazianze[2] et des lettres de saint Basile[3], et la belle édition du Discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse par Strawley[4]. D'Allemagne nous vient maintenant le premier volume des œuvres de saint Grégoire de Nysse, volume qui, s'il plaît à Dieu, doit être suivi de plusieurs autres[5]. Dans la préface, M. de Willamovitz-Möllendorff raconte comment, à l'occasion de son soixantième anniversaire, une collecte faite parmi ses amis lui avait permis de disposer d'une certaine somme. Il ne crut pouvoir mieux employer cet argent qu'à l'édition des œuvres d'un des Pères du IVe siècle, et comme l'académie de Cracovie s'occupait déjà de Grégoire de Nazianze, il fixa son choix sur Grégoire de Nysse. Le travail fut confié à M. Verner Jaeger, qui publie aujourd'hui les prémices de l'œuvre. Faut-il ajouter que ce volume lui-même n'aurait pas pu voir le jour si au fonds de Willamowitz ne s'étaient ajoutés les subsides du ministère des Arts, des Sciences et de l'Instruction publique de Berlin et de l'Université

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 novembre 1922, p. 137 sqq.

2. E. Bouvy, *Les manuscrits des discours de saint Grégoire de Nazianze*, dans *Revue Augustinienne*, 1902, p. 222-237; A. Misier, *Les manuscrits parisiens de Grégoire de Nazianze*, dans *Revue de Philologie*, t. XXVI (1902), p. 44-62; 378-391; t. XXVII (1903), p. 26-36; J Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni* : I *de codicibus scholiast. et comment.*, Krakau 1914; Th. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, pars. I. Krakau, 1917.

3. J. Bessières, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile*, dans *Journal of theological Studies*, t. XXI, p. 1-50, 289-309; t. XXII, p. 105-137; t. XXIII, p. 113-133, 225-249.

4. J. H. Strawley, *Gregorius of Nussa, oratio catechetica*, Cambridge 1903. C'est d'après l'édition de Strawley qu'a été publiée celle de L. Méridier, dans la collection *Textes et Documents* (Paris 1908).

5. Gregorii Nysseni *Opera* : Volumen I Contra Eunomiun libri, edidit Vernerus Jaeger; Pars prior : liber I et II (vulgo I et XII b); in-8° de X-391 pp. Berolini, apud Weinmannos, MCMXXI.

de Kiel ? C'est la préface de l'éditeur (p. x) qui nous apprend ces derniers détails, et l'on peut bien les noter, puisqu'ils montrent une fois de plus les immenses besoins des entreprises intellectuelles.

Le volume actuel comprend seulement les deux premiers livres de l'*Adversus Eunomium*[1]. Comme l'introduction est réservée pour un volume postérieur, il est impossible de savoir encore comment a été fait le classement des manuscrits. On voit seulement que M. J. a retenu huit manuscrits du (x°) xi^e^-xiii^e^ siècles, sur lesquels il base le texte nouveau, et l'on se rend compte sans trop de peine que ce texte nouveau améliore en bien des endroits celui de Morel reproduit dans la Patrologie de Migne. Chaque page possède un double *apparatus* : le premier est réservé à l'indication des citations bibliques ou profanes, et même à l'occasion à quelques notes explicatives ; le second, comme il convient, renferme les variantes des manuscrits. L'impression est fort belle, mais le papier est du papier d'après-guerre, ce qui n'est pas réjouissant.

IX. — Julien l'Apostat est bien loin d'être un Père de l'Eglise. Ses œuvres, particulièrement ses lettres et ses édits, intéressent assez l'histoire des origines chrétiennes, pour qu'on puisse au moins signaler la nouvelle édition que viennent d'en publier MM. J. Bidez et F. Cumont[2]. Ce volume fait partie de la collection publiée sous le patronage de l'*Association Guillaume Budé*, et c'est dire que la forme en est admirablement soignée. Les noms des deux éditeurs, qui s'occupent depuis de longues années des lettres de Julien, suffisent aussi à garantir la valeur du fond, et de fait on est émerveillé du soin avec lequel sont relevés les moindres fragments. Les notices, qui précèdent chaque morceau, le replacent dans son cadre historique. Un index des sources utilisées, un index des noms propres, et une table de concordance achèvent de faire du volume un très précieux instrument de travail.

2° *Etudes d'histoire et de littérature*

X. C'est un événement dans le monde des spécialistes que l'apparition du livre de M. A. von Harnack sur Mar-

1. Le second livre, dans la nouvelle édition, porte le numéro xiii (ou xii b) dans les anciennes. J. a rétabli l'ordre véritable.

2. Iuliani imperatoris *Epistulae Leges Poemata Fragmenta Varia* collegerunt recensuerunt I. Bidez et F. Cumont (Nouvelle collection de Textes et Documents publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), in-12° de xxvi-328 pp. Paris 1922. Prix, 25 francs.

cion[1]. En 1870 — H. avait alors dix-neuf ans — la Faculté de théologie de Dorpat mettait au concours la question suivante : « *Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libris eruatur et explicetur.* » Le mémoire remis par le jeune étudiant fut jugé digne du prix. Cependant, il ne fut jamais publié, mais depuis ce temps lointain la figure de Marcion n'a pas cessé de rester présente à la pensée de H. ; et dans le volume qui paraît, on peut voir le résultat de cinquante années de méditations et de travail.

H. ne cache pas sa sympathie pour Marcion. « Marcion, écrit-il, nous donne la clef grâce à laquelle on pénètre la plupart des difficiles problèmes que présente le passage de l'Eglise de l'âge postapostolique à la période vieille-catholique. On peut ici sans dommage laisser de côté tous les gnostiques, mais on ne peut omettre Marcion, si l'on veut comprendre le puissant développement, voire la métamorphose qui tombe au temps de ce passage : non seulement parce que le catholicisme a été construit contre Marcion, mais à un bien plus haut degré, parce qu'il a reçu de cet hérétique ses assises fondamentales. Encore plus grande est la signification, jusqu'à présent négligée, de Marcion, dans l'histoire générale des religions, car il est, dans la chrétienté, le seul penseur qui ait eu la pleine et sérieuse conviction que la divinité qui a délivré le monde n'a absolument rien à faire avec la cosmologie et la théologie cosmique (p. III-IV). » Pour tout dire, Marcion apparaît aux yeux de H. comme le précurseur du protestantisme. Sans doute « rejeter l'Ancien Testament au second siècle fut une faute que la grande Eglise, avec raison, n'a pas voulu commettre ; le conserver au XVI^e^ siècle fut un destin auquel la Réforme ne pouvait se soustraire. Mais après le XIX^e^ siècle, le conserver comme document canonique dans le Protestantisme, c'est la suite d'une paralysie religieuse et ecclésiastique (p. 248 s.). » Cette dernière position, le rejet de l'Ancien Testament comme livre divin, était précisément le centre de l'enseignement de Marcion. Les premiers réformés n'avaient pas pu aller aussi loin que lui : « Si Marcion avait apparu de nouveau au temps des Huguenots et de Cromwell, il aurait rencontré de nouveau au milieu de la chrétienté le

1. ADOLF VON HARNACK, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche* (Texte und Untersuchungen), tome XLVI ; in-8° de XV-265-357* pp.. Leipzig, Hinrichs, 1921.

Dieu guerrier d'Israël qu'il avait en abomination (p. 252).» Mais les protestants d'aujourd'hui l'ont enfin rejoint; ils lisent l'Ancien Testament sans le regarder comme divin; ils ne reconnaissent d'autorité qu'au Nouveau « parce qu'on ne saurait faire de meilleur recueil de sources pour la détermination de ce qui est chrétien (p. 254). » Comme lui encore, ils ne reçoivent que l'Evangile et les Epîtres, le Christ et son disciple Paul, et H. se plaît à remarquer que la critique de l'école de Tübingen a été plus radicale encore que celle de Marcion (p. 240, note 1).

Tout cela est de nature à charmer H. L'analyse qu'il donne du système de Marcion n'est pas moins séduisante. A l'en croire, Marcion aurait reçu le coup de la grâce en lisant les lettres aux Galates et aux Romains. C'est là qu'il aurait pleinement saisi l'antithèse entre le Dieu de la Loi et celui de l'Evangile, et qu'il aurait compris la nécessité de se débarrasser une fois pour toutes du premier. Mais la lecture des épîtres de Paul révéla en même temps à Marcion que leur texte avait été interpolé, et qu'il était nécessaire de le corriger: ce n'était plus le Paul authentique que lisait l'Eglise; c'était un Paul corrigé, édulcoré, et ce n'était pas davantage l'Evangile authentique qu'elle transmettait à ses fidèles. De là, ce travail de révision, de suppressions, et parfois d'additions, auquel se livra Marcion, et au terme duquel il put présenter un Nouveau Testament à sa convenance, divisé en deux parties: l'Evangile et l'Apostolicum, l'Evangile étant celui de saint Luc écourté et revu, et l'Apostolicum ne comprenant que dix épîtres de Paul (cf. p. 32-68).

Doué d'une implacable logique, le réformateur était incapable de supporter aucune contradiction, ou rien qui y ressemblât. De là ses *Antithèses*, où il se plut à mettre en relief l'opposition de la loi et de l'Evangile. « *Eigensinnig* », c'est-à-dire — l'explication est de H. lui-même — animé d'une pensée unique, sobre et énergique (p. 67), Marcion allait droit devant lui. Sa doctrine rigide ne pouvait se transmettre que dans une Eglise rigide: aux libres fantaisies de la gnose, il opposa une organisation forte, grâce à laquelle le système put se transmettre à travers le monde romain, et sembla, pour un temps, mettre en péril l'existence même de la grande Eglise.

Il y aurait beaucoup à dire sur le système de H., car c'est, en définitive, plutôt des théories de Harnack que de celles de Marcion qu'il est ici question. L'ouvrage est

divisé en deux parties. La seconde renferme les documents justificatifs, tantôt simplement analysés, tantôt reproduits ou reconstruits. Spécialement précieuse est ainsi la reconstitution de l'Evangile et de l'Apostolicum de Marcion. Naguère Zahn avait déjà fait ce travail; H. le reprend de fond en comble, et sans doute y aura-t-il bien peu de choses à faire après ces deux bons ouvriers. Le texte de Marcion est établi de manière à peu près définitive: restent seulement à résoudre quelques problèmes qui se posent à son occasion, et spécialement ceux qui sont relatifs à l'origine des versions latines de la Bible[1].

Sur les documents ainsi réunis se fonde la synthèse exposée dans la première partie, et cette synthèse prête largement le flanc à la critique. D'abord sur les origines de la doctrine de Marcion, H., on l'a vu, fait de Marcion une sorte de Luther, illuminé par la lecture des épîtres de saint Paul. Mais les anciens hérésiologues, Irénée, Tertullien, Hippolyte, voient en lui un disciple de Cerdon, et par là le rattachent aux écoles gnostiques. H. s'escrime à ruiner l'autorité de ces témoins, car il tient à réserver l'originalité de son héros. Son plaidoyer vigoureusement mené, fait quelque impression, mais ne semble pas décisif. Comme le dit fort bien le P. Lagrange: « Qui lira cette discussion de sang-froid verra dans Marcion les traces d'une influence gnostique, atténuée par son horreur pour la spéculation philosophique, une certaine modération, un sentiment ecclésiastique, qui lui font une place à part et plus honorable, voilà tout[2]. »

Puis sur l'organisation de l'Eglise marcionite: H. admire beaucoup cette Eglise, sa force, son unité. « L'Eglise marcionite, dit-il, garda étroitement et fidèlement le caractère et l'esprit que le fondateur lui avait donnés, et, à une exception près (Apelles) ne laissa s'introduire en son sein aucune scission (p. 198). » En fait, nous ne savons à peu près rien de l'histoire du Marcionisme, et ce que nous en apprend Rhodon (ap. Eusèbe, H.E., V, 13) serait plutôt de nature à nous faire croire que de très bonne heure l'hérésie se divisa en sectes rivales et opposées.

Au reste, le marcionisme nous intéresse surtout par l'action qu'il aurait exercée sur le catholicisme. S'il faut

1. On verra utilement sur ce dernier point l'importante recension de l'ouvrage de H. faite par le R. P. Lagrange, dans *Revue Biblique*, t. XXX (1921), p. 602 ss.
2. M. J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 603.

en croire H., l'Eglise devrait à Marcion presque tout ce qu'elle était et ce qu'elle avait au temps de saint Irénée. « Par ses conceptions organisatrices et théologiques, écrit-il, et par son activité, Marcion a donné l'élan décisif pour la création de l'Eglise vieille-catholique (zur Schöpfung der altkatholischen Kirche), et il en a livré le modèle. A lui revient le mérite d'avoir le premier constitué et exprimé l'idée d'un recueil canonique des écrits chrétiens. Enfin, il a, le premier dans l'Eglise après Paul, placé la sotériologie au centre de l'enseignement, tandis qu'à côté de lui les apologistes ecclésiastiques fondaient la doctrine chrétienne sur la cosmologie (p. 246 s.) ». « De la sorte, la chrétienté a dû recevoir et a reçu de Marcion tout ce qu'il a créé à l'exception de la pensée religieuse fondamentale (p. 244). » Ce sont là autant de paradoxes qu'il serait nécessaire d'examiner en détail. Ne peut-on pas dire cependant que l'Eglise doit si peu à Marcion l'idée d'un recueil néo-testamentaire que Marcion lui-même a emprunté à la grande Eglise les livres où il a trouvé les principes de sa doctrine? Les lettres de Paul, l'Evangile de Luc appartenaient au christianisme orthodoxe, avec d'autres encore, et Marcion a seulement invoqué d'autres principes que l'Eglise lorsqu'il s'est agi de dresser la liste des ouvrages canoniques[1]. De la même manière, le christianisme, au temps de Marcion, était si peu une masse amorphe et inorganisée que chaque communauté avait sa hiérarchie et se groupait autour de son évêque pour lutter contre les hérésies — qu'on se souvienne seulement des lettres de saint Ignace d'Antioche — et que l'Eglise romaine, par le soin qu'elle prenait de toutes les communautés du monde, par les lettres qu'elle écrivait, les aumônes qu'elle envoyait, apparaissait déjà comme le centre de la chrétienté tout entière. Tel était le modèle que Marcion voulait imiter; il y a si mal réussi que jamais un symbole défini n'a su exprimer les idées communes de ses disciples et que l'unité de leurs églises a été brisée dès le lendemain de la mort du maître. De la même manière, enfin, Marcion n'a pas révélé au christianisme le mystère du salut sur lequel saint Ignace, pour ne parler que de lui, insiste autant que tout autre. S'il est vrai que les apologistes se placent d'un point de

1. Cf. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le canon du Nouveau Testament*, dans *Revue Biblique* t. XII (1903), p. 10-26, 226-233; Id., *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909. Excursus C : Marcionisme et catholicisme, p. 277-285.

vue plus général, il ne faut pas oublier que leurs œuvres sont destinées à des païens et qu'elles n'ont pas la prétention d'épuiser la fécondité de la doctrine chrétienne. A défaut de ses écrits, la mort de saint Justin martyr, est un témoignage assez explicite de la foi au Sauveur pour qu'on ne puisse attribuer à Marcion la création de cette foi.

On voit assez par cette brève analyse le prodigieux intérêt de l'ouvrage de H. Conduite avec une érudition hors de pair, avec une clarté digne d'être française, avec un enthousiasme que l'on dirait de vingt ans, sa démonstration entraîne et captive. Regardée de près, elle apparaît largement mêlée de vérités et de paradoxes. On ne saurait dire que le christianisme orthodoxe ne doit rien à Marcion. Il doit quelque chose à toutes les hérésies, qui l'ont obligé à prendre conscience de lui-même et à se définir plus précisément en face de chacune d'elles. Plus grande a été la séduction exercée par le marcionisme durant la seconde moitié du IIe siècle, plus puissante a été la réaction de l'Eglise à ses efforts hérétiques. Mais c'est en elle-même, et dans ses propres principes, que l'Eglise a trouvé les causes de sa victoire. A H., nous devons un incomparable instrument de travail, grâce au soin avec lequel il a recueilli toutes les informations relatives à Marcion, à la lucidité avec laquelle il a jugé la valeur des différentes sources; il est permis de dire que même après son livre, surtout après son livre, l'histoire du marcionisme reste encore à faire, et que ce grand sujet est digne de tenter une plume catholique.

XI. S'il était possible d'écrire un ouvrage sur la *théologie de saint Cyprien*, peu d'hommes étaient plus capables d'entreprendre cette tâche que le R. P. Adhémar d'Alès[1]. Ses études approfondies sur Tertullien, sur saint Hippolyte, sur l'édit de Calliste, le préparaient admirablement à comprendre l'œuvre du grand évêque de Carthage. Mais c'est l'idée même d'une théologie de saint Cyprien qui peut être mise en question. Qui parle de théologie paraît sous-entendre un système organisé, l'expression d'une pensée cohérente et réfléchie. Or, Cyprien est tout le contraire d'un systématique. Devenu évêque peu de temps après sa conversion, jeté par la Providence

1. A. d'Alès, *La Théologie de saint Cyprien* (Bibliothèque de Théologie historique); in-8° de XVI-432 pp. Paris, G. Beauchesne, 1922. Prix 24 francs.

au milieu des plus graves et des plus difficiles circonstances, il n'a jamais trouvé ni cherché l'occasion d'exprimer en bloc sa croyance ou de traduire sa doctrine en formules rigides. Il est un homme d'action. Ses écrits sont des œuvres, au sens le plus plein de ce mot. Ils empruntent le meilleur de leur intérêt aux conditions dans lesquelles ils ont été rédigés, et ne peuvent être interprétés en dehors de ces conditions. Lettres ou sermons, tous peuvent être groupés dans l'une ou l'autre de ces catégories, si tant est que les catégories de la rhétorique puissent ici servir.

Rien de plus précieux, en un sens, que de pareils écrits, car ils traduisent le christianisme populaire, la foi commune de tous les membres de l'Eglise, en dehors des spéculations doctorales, des théories philosophiques, des systématisations étroites. Il suffit de les lire pour se trouver tout d'un coup transporté dans la Carthage du milieu du IIIe siècle; et quelle joie n'est-ce pas pour un fidèle du XXe siècle de constater que ses ancêtres dans la foi ne pensaient pas autrement que lui sur le baptême, sur l'Eucharistie, sur les devoirs de la vie chrétienne, et aussi sur Dieu, sur le Christ, sur la Trinité ? Les chapitres que le P. d'Alès consacre à l'étude de ces questions et qui remplissent les livres I, III et IV de son ouvrage, ne souffrent pas grande discussion. On pourra n'être pas d'accord avec lui sur quelques points de détail[1]; dans l'ensemble, on admirera beaucoup tous ces chapitres, d'où se dégage une si forte impression de la valeur sanctifiante du christianisme.

Le problème le plus difficile parmi ceux que soulèvent les écrits de saint Cyprien est, sans aucun doute, celui de l'Eglise. On retrouve ce problème engagé dans toutes les controverses auxquelles prend part l'évêque de Carthage: qu'il s'agisse de la réconciliation des *lapsi* après

1. Parmi les points où la pleine lumière ne semble pas encore faite, signalons par exemple le problème de l'imposition des mains dans la réconciliation des hérétiques (p. 245 ss.). Le P. d'Alès estime qu'il doit s'agir de la pénitence: peut-être pourrait-il discuter plus complètement l'opinion de ceux qui y voient la confirmation. Au sujet de l'onction qui suit le baptême (p. 231 ss.), la conclusion du P. d'Alès sur le sens des formules employées par saint Cyprien ne semble pas très claire; car il se contente de dire : « Toutes les vraisemblances sont en faveur de la double onction, pour l'Afrique aussi bien que pour Rome (p. 233). » Dans le chapitre sur la pénitence, la traduction de *remissa, remissio* par rémission totalement gracieuse (p. 287) paraît d'une exégèse un peu subtile. Mais ce sont là des questions de détail, et mes scrupules peuvent être exagérés.

la persécution de Dèce, de l'attitude de Felicissimus et des confesseurs vis-à-vis de leur chef légitime, du schisme de Novatien, de l'affaire des évêques de Léon et Astorga et d'Emerita, du cas de Marcien d'Arles, du baptême des hérétiques, toujours et partout la question se pose de l'unité de l'Eglise, de l'autorité épiscopale, de la primauté du siège romain. En aucun de ses écrits, Cyprien n'a prétendu donner un exposé théologique des principes selon lesquels il dirigeait sa conduite; mais il a multiplié les écrits, suivant les circonstances, si bien que l'on se croit autorisé à tirer de ces divers témoignages les grandes lignes au moins d'un système cohérent.

Mais de quel système? C'est ici que les théologiens ne sont plus d'accord, car les uns font de Cyprien le représentant le plus autorisé de l'épiscopalisme, tandis que d'autres lui attribuent la reconnaissance expresse des droits du siège romain. Au moment d'entreprendre à son tour l'examen du problème, le P. d'A. fait une déclaration de principes: « Si tel de nos devanciers s'imagine avoir abordé la question avec un esprit entièrement libre de tout jugement préconçu, laissons-lui cette bienheureuse persuasion. Nous ne prétendons pas à une objectivité si sereine, et pour tout dire, nous n'y croyons guère. Rien ne ressemble moins à une table rase qu'un esprit en garde contre les principes directeurs du catholicisme, en matière d'histoire catholique; et en pareil cas, l'affectation d'impartialité est la coquetterie suprême d'un esprit obnubilé par un parti-pris invincible (p. 94). » On le voit à l'allure belliqueuse des formules: c'est à un combat que nous sommes conviés, et il sera rudement mené.

Comme plusieurs de ses devanciers, le P. d'A. commence l'étude des idées de saint Cyprien par le traité *de catholicae ecclesiae unitate*. Il est permis de le regretter. Car ce traité ne saurait être compris en dehors des circonstances où il a été publié. Ce n'est pas l'œuvre pacifique d'un théologien en chambre. C'est l'exposé fait par un évêque à ses collègues des nécessités de l'heure présente, et il faut avoir la pleine connaissance de ces difficultés, ce qui suppose l'étude préalable des lettres écrites avant le *De unitate*, pour que ce traité soit exactement remis en son cadre historique. Avec le P. d'Alès (p. 97 ss.), je crois que cet ouvrage est dirigé contre Felicissimus et non contre Novatien[1]; mais je voudrais être

1. Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante*, p. 445 ss., croit, au con-

d'abord renseigné sur le schisme de Felicissimus afin de saisir la pleine valeur des arguments qui lui sont opposés.

L'étude du traité est menée suivant la méthode philologique la plus rigoureuse : et ici encore on a le droit de se demander si cette méthode était la mieux adaptée au sujet. Voici, par exemple, ce fameux chapitre IV qui a soulevé tant de discussions. Le P. d'A. reproduit dans ses grandes lignes l'argumentation de Dom Chapman sur l'authenticité de la recension B (p. 102 ss.). Il est vrai que les mots sont ceux de Cyprien, que le *cursus* lui-même est celui de saint Cyprien. Mais saint Cyprien n'a pas le monopole d'une formule de *cursus*, ni d'un vocabulaire. Il s'agit surtout de savoir si les idées exprimées dans cette recension B s'accordent avec le thème général du *De unitate* et avec la pensée, ailleurs manifestée, de l'évêque de Carthage, et pour ce double examen la méthode historique peut seule donner des résultats[1]. Voici encore le titre même du traité : quel est le sens exact des termes *ecclesia catholica* ? Cyprien entend-il par là une église locale ou l'Eglise universelle ? Le P. d'A. rassemble tous les passages où l'évêque emploie cette expression (p. 156 ss.) : impossible de rien conclure d'un pareil examen : les deux sens se retrouvent dans les œuvres de Cyprien, et c'est le contexte seul qui permettra de décider pour chaque cas particulier.

Ce n'est qu'après avoir examiné à fond le *De unitate* que le P. d'A. passe à la correspondance de saint Cyprien, cette correspondance si riche, si vivante, à chaque page de laquelle éclate la magnifique personnalité du grand évêque. On souffre un peu, à vrai dire, de voir disséquer toutes ces lettres, et d'en contempler les fragments épars, méthodiquement groupés dans des catégories qui ne sont

traire, que le *de unitate* vise d'abord Novatien ; il ajoute que c'est pour lui enlever son caractère trop spécial que saint Cyprien a supprimé de la recension B les affirmations relatives à la primauté conférée à saint Pierre.

1. Cf. L. Saltet, *Saint Irénée et saint Cyprien sur la primauté romaine*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1920, p. 179 ss. Cet article, connu d'ailleurs par le P. d'A., qui le cite p. 112, note 2, me semble décisif contre l'authenticité de la recension B.

On se gardera bien de me faire dire que le P. d'A. est exclusivement philologue et ignore la méthode historique. En fait, les deux méthodes ne sont pas séparées par des cloisons étanches ; et le P. d'A. surtout est un esprit trop averti pour pratiquer un exclusivisme ruineux. Il reste cependant — et c'est ce que je regretterais, — que ses meilleurs efforts se dépensent à des études verbales.

pas faites pour elles. Sans doute, à propos de chacune d'elles, le P. d'A. rappelle les circonstances de sa composition et le sens général des idées qu'elle exprime, mais il se croit obligé de reprendre ensuite telle formule isolée, tel mot détaché, et de lui demander un secret que peut-être il n'a jamais renfermé. Les philologues discuteront longtemps sur le sens exact du terme *principalis* (p. 389 ss.) : mais comment, toute considération de lexique mise à part, les historiens ne seront-ils pas frappés de la phrase où apparaît ce mot appliqué à l'Eglise : « *Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre* »? Il semble clair que cette Eglise, à laquelle les hérétiques ont l'audace de s'adresser, n'est pas une Eglise ordinaire, et que le crime qu'ils commettent est d'autant plus grand qu'il s'agit d'une église plus vénérable, de la *Petri cathedra*.

Un plus large souffle passe à travers les conclusions de cette minutieuse étude. « La dictature du sens propre, exercée par un homme sans garantie supérieure, devient aisément tyrannique ; répandue dans une collectivité, fût-ce une collectivité d'évêques, elle engendre fatalement l'anarchie. L'Eglise du troisième siècle en fit la douloureuse expérience. Par son ascendant personnel, Cyprien avait pu réaliser pour une heure l'unanimité dans cet épiscopat africain qu'il dominait de son caractère et de son talent. Quatre-vingt-sept évêques réunis à Carthage firent bloc contre les directions venues de Rome. Rome ne céda point. Mais le bloc devait être d'autant plus difficile à réduire qu'il offrait plus de cohésion. Et il se trouva que le primat d'Afrique n'avait réalisé l'unanimité autour de lui que pour compromettre plus gravement l'unité catholique, dont nul ne sentait mieux que lui la nécessité. Le jour où le successeur de Pierre lui donna un démenti dogmatique, le successeur de Pierre lui parut disqualifié. Et il s'arrêta, déconcerté, ne sachant que résoudre. Par ailleurs, jamais âme ne fut plus catholique. Une lacune trop réelle de sa doctrine l'engagea dans une épreuve plus cruelle que la mort, et s'il y eut quelque défaillance plus ou moins inconsciente de volonté, elle fut rachetée par l'effusion de son sang. Tel était, après un siècle et demi, le jugement de saint Augustin : il n'a pas besoin d'être réformé (p. 222 s.). »

1. Cyprien, Epist. lix, 14.

On ne saurait mieux dire. Si défectueuse qu'ait été par endroits la doctrine de Cyprien — et l'on doit bien le reconnaître en présence de l'attitude prise par lui dans la question baptismale, — son âme du moins est pleinement catholique. Au terme de discussions, parfois arides, tel est le résultat auquel aboutit le P. d'A., et l'on ne peut que s'en réjouir. Peut-être d'autres voies pouvaient-elles conduire au même but. Il ne m'appartient pas de critiquer celles qu'a choisies le savant professeur. Déjà, il m'a été pénible — et le P. d'A. le sait mieux que personne — d'avoir à formuler quelques réserves sur un ouvrage qui fait grand honneur à la science française et à l'Institut catholique de Paris. L'auteur me croira volontiers si je lui dis l'impatience avec laquelle nous attendons maintenant le volume qu'il nous laisse espérer sur l'influence de saint Cyprien dans la théologie occidentale (p. XII).

XII. C'est un sujet du plus haut intérêt que celui qui vient d'être étudié par J. GEFFCKEN dans son ouvrage sur *la disparition du paganisme gréco-romain* [1]. Sans doute, ce nouveau livre ne fera pas oublier les études, désormais classiques, de Gaston Boissier[2]. Mais la fin du paganisme, telle qu'elle est décrite par le savant français, ne nous apparaît pas assez comme la lutte de deux puissances rivales pour la conquête du monde, et nous n'en voyons guère que des épisodes, brillants parfois, sans nous rendre un compte suffisant de la grandeur des combats livrés. M. G. est un érudit. On connaît ses études sur les livres sybillins et sur deux apologistes grecs. Bien que son nouvel ouvrage appartienne à une collection de vulgarisation, que les divers chapitres en soient largement rédigés, les notes nombreuses reléguées à la fin du volume permettent de contrôler toutes les affirmations, et fournissent la solide armature des thèses énoncées.

L'historien des origines chrétiennes, parce qu'il s'intéresse surtout à l'Eglise et au fait chrétien, risque parfois d'oublier le milieu dans lequel a grandi le christianisme. Après avoir, dans un chapitre préliminaire, parlé du paganisme dans le monde gréco-romain, il laisse là tous ces vieux cultes désuets; il regarde la montée de

1. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Religionswissenschaftliche Bibliothek, 6); in-8° de 347 pp.; Heidelberg, Winters, 1920.
2. G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris, 1891.

l'Eglise en face des hérésies, il décrit son triomphe sur les schismes; les persécutions elles-mêmes lui apparaissent plutôt comme des faits de l'ordre politique et des résistances du pouvoir impérial à l'établissement d'un culte nouveau; et lorsqu'enfin l'édit de Milan assure la paix au christianisme victorieux, il s'imagine que, désormais, aucune opposition du dehors n'étant à redouter, il n'a plus à se préoccuper du monde païen condamné à la mort. Dans la réalité pourtant, les religions païennes ont constitué les plus redoutables obstacles à la propagation du christianisme. Jusqu'au milieu du IIIe siècle elles sont restées puissantes et vivaces, il faut lire dans G. l'énumération de tous les temples, de tous les ex-voto, de tous les sacrifices, de tous les sacerdoces; et comme notre science, fondée sur de trop rares documents, est incomplète! Par contre, à partir de la seconde moitié du IIIe siècle on assiste à un déclin du paganisme: ce déclin coïncide avec la faiblesse du pouvoir impérial, son principal soutien. L'Eglise en profite pour faire les rapides progrès marqués au début du VIIIe livre d'Eusèbe. Sous Dioclétien se produit une réaction de la religion antique: réaction trop violente pour être durable. Le néoplatonisme, d'abord simple philosophie, se transforme en religion et en théurgie avec Jamblique, mais il demeure quelque chose d'aristocratique. La tentative, avortée d'ailleurs, de Julien l'Apostat, témoigne que, même après un demi-siècle d'empire chrétien, le paganisme garde encore une puissante vitalité. Ce n'est qu'au Ve, au VIe siècles que les vieilles religions disparaissent ou se transforment. Aux anciens cultes, l'Eglise emprunte quelques rites, quelques dates sacrées, mais l'esprit nouveau est définitivement victorieux.

Rien n'est passionnant comme l'histoire de ce conflit entre deux civilisations, entre deux conceptions opposées de Dieu et du monde. A vrai dire, ce n'est pas cette histoire que G. s'est proposé d'écrire, puisqu'il ne parle que du paganisme. Du moins fournit-il de bons matériaux pour ceux qui auront le courage de l'entreprendre. De ces matériaux mêmes on pourrait rêver une autre utilisation; l'interprétation de certains documents et de certains faits pourrait être donnée de manière différente. Mais il fallait signaler l'ouvrage de G. à cause de l'importance des problèmes qu'il pose[1].

1. Sur ce même problème, on trouvera de nombreux renseignements dans l'ouvrage très documenté de J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes

XIII. La ville d'Antioche a joué un rôle trop considérable dans l'histoire du christianisme primitif pour qu'on n'ait pas intérêt à lire une monographie de cette ville, telle que celle que nous a donnée récemment M. E. S. Bouchier[1]. C'est à Antioche que les premiers disciples ont reçu le nom de chrétiens. C'est d'Antioche qu'est parti saint Paul pour chacun de ses voyages missionnaires. Au début du second siècle, saint Ignace était évêque d'Antioche. Plus tard, les noms de Théophile, de Sérapion, de Fabius, de Paul de Samosate, de Lucien, de saint Eustathe, de saint Mélèce, de saint Jean Chrysostome, bien d'autres encore, qui sont illustres, à des titres divers, dans l'histoire de l'Eglise, sont des noms d'Antiochiens. Au IVe siècle, l'arianisme a trouvé sa citadelle à Antioche; au Ve siècle, c'est de là qu'est sortie l'hérésie nestorienne. M. B. ne s'intéresse pas exclusivement à l'histoire religieuse de la métropole syrienne; il replace les faits de cette histoire dans le cadre plus général d'une histoire politique et sociale; mais il est impossible que l'on n'ait pas à tirer profit des renseignements qu'il donne.

On doit cependant regretter que M. B. n'ait voulu faire et n'ait fait qu'un livre de vulgarisation, au sens péjoratif de ce mot; car il se croit dispensé de vérifier ses références[2] ou de citer le titre exact des ouvrages qu'il utilise[3]. Ce sont là des détails importants aux yeux d'un travailleur. Mais à la condition de ne demander à M. B. qu'un aimable ouvrage, destiné à être lu plutôt qu'à être employé comme instrument de travail, on sera content de l'avoir pour guide à travers les vicissitudes d'Antioche sur l'Oronte[4].

Lille. Gustave Bardy.

Etudes, Sciences religieuses, XX, XXV, XXXI), Paris 1907 ss. On relira aussi avec profit le livre de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[2], Paris 1909.

1. E. S. Boucher, *A short history of Antioch* (300 B. C. — A. D. 1268); in-8° de XII-324 pp. Oxford, B. Blackwell, 1921.

2. Ainsi p. 17 ; *Dict. d'Archéologie chrétienne.* — Vol. I s. v. Antioche, pp. 23, 59 sq. Il faut lire 2359. On se demande pourquoi les noms des auteurs des articles de dictionnaires ou de revues ne sont jamais cités.

1. Ainsi, p. 149 il est question du *Dictionnaire de l'Archéologie chrétienne*, La bibliographie pourrait aisément être plus abondante et mieux choisie.

4. On doit signaler l'article, récemment paru, sur Antioche dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. La partie de cet article consacrée à l'histoire d'Antioche dans l'antiquité chrétienne est d'ailleurs assez courte.

Informations

Archives de Philosophie

Un mouvement indéniable entraîne vers les études philosophiques l'élite des esprits contemporains. De partout, on réclame dans cet ordre d'idées des travaux solides, approfondis et probes qui traitent pour elles-mêmes les questions de Logique, de Métaphysique, de Morale, de Philosophie scientifique, d'Histoire de la philosophie. Désireux de contribuer pour leur modeste part au progrès d'une science aussi complexe et toujours si riche en problèmes non résolus, un groupe de professeurs a pensé qu'il y avait lieu de créer, à côté et en marge des trop rares publications philosophiques dirigées par les catholiques français, un organe de forme nouvelle et d'allure assez souple pour se plier aux nécessités du moment.

I. Cet organe a pour titre: *Archives de philosophie.* Il se présente comme une *collection* d'études techniques sur les diverses branches de la philosophie fournissant des matériaux à ceux qui s'intéressent aux problèmes de la pensée et donnant des résultats avec le détail des recherches. Il vise à être un instrument de travail utile et sûr et comprendra, à côté des études de construction et de spéculation pure, des essais critiques et historiques, des notes, des publications de textes inédits, des traductions et commentaires de philosophes étrangers anciens ou modernes, l'exposé d'expériences nouvelles...

II. Les *Archives de Philosophie* ne sont pas une revue. Elles n'auront donc pas de publicité régulière et se présenteront sous forme de *cahiers* contenant soit un travail unique, soit un groupe de travaux sur un même sujet ou de même genre... Le nombre de pages de ces cahiers restera indéterminé, en dépendance des matières et des auteurs. Chacun aura sa pagination, son titre et sa table propres; mais grâce à une double pagination, les fascicules seront réunis en volume de 600 pages environ avec table générale. Un fascicule sera consacré chaque année à l'examen critique des principaux ouvrages philosophiques récemment parus.

III. L'*esprit* de la nouvelle collection sera:

1. *Traditionnel* avant tout. Nous n'avons pas tout à reconstruire à pied d'œuvre. La *philosophia perennis*, telle que nous l'a transmise l'antiquité, telle surtout que l'a élaborée et développée saint Thomas, constitue une base fixe et inébranlable sur laquelle nous ne cesserons de nous appuyer, un guide sûr que nous ne manquerons jamais d'écouter et de suivre.

2. *Progressiste.* Tout n'a pas été dit et la pensée humaine n'est pas close avec le Moyen Age. Certains points, considérés comme acquis restent à éclaircir et à justifier; de nombreuses questions demeurent ouvertes. Enfin il y a lieu de faire profiter la philosophie traditionnelle des incontestables progrès dans les derniers siècles.

3. *Scientifique.* Les *Archives de Philosophie* désirent contribuer à l'avancement des connaissances philosophiques, plutôt que vulgariser les résultats déjà obtenus. Les travaux publiés comporteront des exposés et des discussions d'un caractère souvent technique. Le seul souci de leurs auteurs sera de faire œuvre solide, tout en proposant leurs solutions avec sérénité et impartialité.

IV. Les cahiers seront vendus séparément, mais on peut aussi souscrire à la collection et des avantages sérieux seront consentis aux souscripteurs. Le nombre maximum de pages publié dans l'année formera un volume de 600 pages; le prix de souscription à chaque volume est fixé à 36 fr. pour la France et 40 fr. pour l'Etranger.

Pour tout ce qui concerne les souscriptions, s'adresser à M. Gabriel Beauchesne, éditeur, 117, rue de Rennes, à Paris.

Pour ce qui est de la rédaction, s'adresser à M. le secrétaire de rédaction des *Archives de Philosophie*, Maison d'études philosophiques, Vals, près le PUY (Haute-Loire).

Dans les prochains fascicules, nous publierons entre autres les travaux suivants:

Guy de Broglie. — La lumière intellectuelle.
Pedro Descoqs. — Les preuves morales de l'existence de Dieu.
» Essai sur la science des futuribles.

Marcel Jousse. — Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs. Etude de psychologie linguistique.
Jules de la Vaissière. — Psychologie de la coéducation.
» De l'influence de l'élément cénesthésique sur la vie psychologique.
Robert Marchal. — Hasard ou finalité.
Marcel Nivard. — Problèmes fondamentaux d'éthique générale, essai critique et synthétique.
Gabriel Picard. — L'intelligible infraspécifique. Note critique sur la connaissance du singulier.
» Essai sur la connaissance sensible. d'après saint Thomas et Suarez.
» Le problème critique fondamental.
Théodore de Regnon. — Sur l'être divin, esquisse inédite.
Blaise Romeyer. — Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas.
» La formation des principes premiers d'après saint Thomas.
» La preuve de Dieu par la vérité chez le pseudo-Denys et saint Thomas.
» De Veritate, quaestio 10, art. 8 et 9 : traduction et commentaire.
Robert de Sinéty. — La variation de la qualité est-elle mesurable?
Gaston Sortais. — Le cartésianisme chez les jésuites aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.
Joseph Souilhé. — Pour interpréter Platon. Etude critique sur la 7^e^ lettre.
» Ethique à Nicomaque, I. I, traduction et commentaire
Auguste Valensin. — La conception de l'histoire de la philosophie d'après Hegel.
» Hegel, Logique, ch. I, traduction et commentaire.

La méthode historico-culturelle

Pour satisfaire aux désirs de divers correspondants, signalons que le tableau publié par la *Revue Apologétique*, le 1^er^ novembre dernier, t. XXXV, p. 157, est extrait du récent ouvrage du R. P. Pinard de la Boullaye.

L'Etude comparée des religions, t. I, Son histoire, in-8°, Paris, Beauchesne, 1922, p. 502-503.

Dressé d'après les publications du R. P. KOPPERS et du R. P. SCHMIDT, il a été revu et approuvé par ce dernier.

En attendant l'exposé détaillé de la méthode, réservé pour le t. II du dit ouvrage, on trouvera d'utiles éclaircissements sur sa formation et sur les conclusions de ses divers partisans, dans le t. I, p. 395-404.

Un roman de M. Henry Bordeaux sur le Spiritisme

C'est, en effet, un nouveau roman, ajouté à tant d'autres si remarquables, que M. Henry Bordeaux, de l'Académie Française, vient de publier sous ce titre : *Le Fantôme de la rue Michel-Ange* (Paris, Plon-Nourrit, 7 fr.). Il n'entend pas s'y montrer purement historien ou narrateur minutieusement fidèle, comme dans ses superbes ouvrages sur la bataille de Verdun, à laquelle il a pris une part très active et qu'il a décrite avec une émouvante précision. Ici, les héros et le cadre du récit sont évidemment imaginés par l'auteur.

Le « fantôme » réel ou non, est un jeune homme, tué près de Verdun, dont l' « esprit » est censé, à l'occasion, se réincorporer en Suzanne Giroux, sa jeune cousine, et, par elle, entrer en communication avec son pauvre père, l'architecte Falaise. Celui-ci devient vite un fanatique croyant du spiritisme et finit dans une « douce folie ». L'équivoque Suzanne, le médium, à force surtout de tendre et de détraquer son système nerveux, est trop débilitée pour résister à la grippe dite « espagnole » : elle est rapidement emportée par la mort. Les faits se déroulent à Paris, dans le quartier d'Auteuil, et, comme l'on voit, pendant les terribles années dont nous sortons à peine. Le dévelopement de l'intrigue fournit à M. Bordeaux l'occasion toute naturelle d'exposer, d'une façon vivante, les divers phénomènes spirites avec les tristes conséquences qu'ils ne produisent que trop souvent.

Les personnages ont une individualité bien marquée. Le livre est intéressant et, littérairement, digne de la grande célébrité dont jouit son auteur.

Et puis, c'est un roman dont le fond, très sérieux, provoquera de graves et salutaires réflexions.

Malfaisance et fausseté du spiritisme. — M. Henry Bordeaux s'est attaché à analyser la fatale répercussion

des expériences spirites « sur une sensibilité et, partant, sur l'orientation d'une destinée ». « A ce titre, déclare-t-il, le cas de mon ami Falaise, le grand architecte Falaise, l'homme qui me paraissait le moins disposé à subir des influences psychiques », méritait d'être relaté. Voilà un homme cultivé, de formation scientifique mais sans religion, que la douleur conduit au spiritisme, et qui, dès lors, devient crédule comme un enfant ou un primitif, n'admet pas la moindre contradiction sur sa nouvelle foi et s'abime dans la folie.

Pareille aventure n'est pas inouïe. J'ai, pour ma part, constaté plus d'un cas presque aussi désastreux. D'autres m'ont été rapportés par des témoins dignes de créance.

Dans le *Fantôme de la rue Michel-Ange*, le spiritisme, pratiquement si malfaisant, apparaît encore comme une vaine théorie sans fondement réel et sans preuves.

M. Bordeaux n'est pas un spécialiste en occultisme. Mais pour peu qu'on y regarde de près, on s'aperçoit vite qu'il connaît la matière dont il s'occupe. Il a lu tous ou presque tous les ouvrages récents de quelque valeur (Richet, Flammarion, Geley, William James, Oliver Lodge, Mainage, Heuzé, etc.) et à une information qui, pour ne point s'étaler d'une façon pédantesque, n'en est pas moins étendue, il ajoute une pénétrante connaissance de l'âme humaine, une psychologie attentive. Or, c'est sans doute la psychologie qui a le plus à dire sur ces sujets et qui en dissipera le plus victorieusement les ténèbres.

M. Bordeaux ne prétend pas donner la solution définitive du problème. Toutefois, il déclare nettement que, des deux explications qu'on apporte aux phénomènes occultes, il penche « pour la plus naturelle ». L'impression finale qu'il laisse à son lecteur, c'est qu'une tête solide ne saurait hésiter un instant entre l'hypothèse spirite et la doctrine catholique.

Son infériorité et sa prochaine défaite. — Aussi bien l'illustre écrivain ne cherche-t-il jamais à dissimuler sa foi. Sans la moindre gêne, quand son récit le comporte, il affirme l'éternelle vérité et l'action perpétuellement bienfaisante de la religion chrétienne. Mme Falaise, qu'il présente comme une femme admirable de modestie et de grandeur, est une croyante, une pratiquante. C'est plaisir d'entendre cette bonne chrétienne confesser sa foi avec une éloquente et touchante simplicité. Mes convictions religieuses, dit-elle quelque part à son mari, « ne

m'ont jamais amenée à des extravagances. C'est même là, permettez-moi de vous le signaler, une des preuves de la vérité catholique : vous ne la trouverez pas en défaut dans le conseil de la vie quotidienne. Elle n'inspire rien que de raisonnable... » La religion spirite — c'est bien d'une religion qu'il s'agit, et M. Bordeaux l'a parfaitement vu — fait triste figure à côté de celle qu'elle rêve témérairement de remplacer.

Depuis quelques mois, le spiritisme et l'occultisme métapsychique ont, en France, une assez mauvaise presse. Les expériences organisées au journal « le Matin » ou à la Sorbonne ont tourné à leur confusion, et une vigoureuse offensive est menée contre eux. Le roman de M. Henry Bordeaux, qui mérite et qui obtiendra un grand succès, contribuera à leur défaite.

Une fois de plus, le bon sens et la vraie science auront le dernier mot.

J. Bricout.

Le légendaire ectoplasme

Aux lecteurs qui voudraient connaître en détail les expériences organisées à la Sorbnne dont il est, plus haut, fait mention, nous recommandons l'ouvrage, vivant, intéressant, précis, sincère de M. Paul Heuzé : *L'Ectoplasme* (Paris, La Renaissance du Livre, 1922, 7 fr.). Le célèbre auteur du livre : *Les Morts vivent-ils ?* (Cf. *Revue apologétique*, 15 août 1922, p. 633), raconte lui-même, dans ce nouveau volume, toutes ses démarches pour décider les médiums célèbres à accepter l'épreuve d'un contrôle qui pouvait consacrer leur réputation et révolutionner la science ; comment la majeure partie d'entre eux se récusèrent et comment enfin, l'un des médiums les plus discutés, Eva, s'étant prêté aux observations des savants, force fut à ces derniers de conclure, pour l'instant tout au moins, à la faillite des matérialisations et de l'ectoplasme. On attend que le fameux médium polonais Klucki vienne se soumettre, lui aussi, au contrôle de nos savants ; mais il s'en gardera bien sans doute, surtout après... l'aventure de Varsovie que raconte M. Heuzé.

C'est MM. Richet et Geley, comme aussi Mme Bisson et autres métapsychistes, qui ne doivent pas rire !

J. Bricout.

Questions et Réponses

Q. — La Bible du Centenaire. — *Où en est cette publication? Dans quel esprit se poursuit-elle? L'ouvrage est-il à l'Index pour les fidèles, même pour les étudiants en théologie et en Ecriture Sainte?*

R. — 1° Actuellement (début de novembre 1922), il a paru quatre livraisons de la Bible protestante, dite *Bible du Centenaire*. La troisième a pour objet les Psaumes. La quatrième, qui date d'octobre 1921, contient la fin de saint Luc, l'Evangile de saint Jean, les Actes des Apôtres et l'Epître aux Romains.

Il est impossible de porter un jugement définitif sur le fascicule consacré aux Psaumes, car l'introduction n'a pas été publiée, mais il est manifeste que les rédacteurs inclinent vers les théories radicales de Duhm et qu'ils ont la tendance à rajeunir notablement les Psaumes.

Le quatrième fascicule a été préparé par M. Maurice Goguel, professeur à la Faculté protestante de Paris, qui a traduit l'Evangile de saint Jean et rédigé l'introduction à ce livre, ainsi que les introductions aux Epîtres de saint Paul, en général, à l'Epître aux Romains et aux Epîtres aux Corinthiens; et par M. Henri Monnier, professeur à la même Faculté. Le livre des Actes (traduction, notes, introduction) est le résultat de la collaboration de plusieurs membres de la Commission.

Les catholiques ont grand intérêt à connaître la doctrine de ce quatrième fascicule. M. Goguel nie formellement l'origine johannique du quatrième Evangile et réduit singulièrement son caractère historique. Que vaut la tradition? « Même si on n'admet pas que Jean soit mort en 43 ou 44, le silence si caractéristique d'Ignace et l'absence de toute allusion à la tradition éphésienne avant le dernier quart du deuxième siècle, constituent contre elle des objections formidables. Les doutes sont encore aggravés par le peu de solidité que présente la tradition sur laquelle s'appuie Irénée. Le témoignage des presbytres qu'il invoque, ne peut avoir aucune autorité, car toutes les paroles de Jésus qu'il donne comme conservées par eux, sont entachées de puérilité. »

L'examen intrinsèque ne serait pas non plus favorable à cette prétendue tradition. Il faut distinguer l'auteur du quatrième Evangile et l'éditeur. C'est l'éditeur qui a ajouté le chapitre XXI et tous les passages où il est question du disciple bien-aimé, passages dénués d'ailleurs de vérité historique. « En insérant dans l'œuvre qu'il publiait, ces traditions un peu mystérieuses, puisqu'elles étaient restées inconnues des Synoptiques, il pensait y ajouter des éléments solides provenant de l'auteur même de l'Evangile, mais il s'est mépris, ce qui ôte toute valeur à son témoignage, p. 139.... Les éléments ajoutés par l'éditeur, une fois écartés, ce qui reste peut être regardé comme l'œuvre de

l'évangéliste. Cette œuvre ne présente pas un caractère bien net d'homogénéité... Les éléments que nous considérons comme des additions de l'éditeur ou de l'évangéliste lui-même une fois éliminés, ce qui reste n'est pas une œuvre jaillie d'un seul coup de la pensée ou des souvenirs de son auteur, ou bien empruntée par lui à une source unique ». Dans le quatrième Evangile, il y aurait plusieurs sources : une source galiléenne, la tradition synoptique et une source particulière. M. Goguel conclut : « Les constatations faites à propos des sources du quatrième Evangile excluent l'hypothèse d'après laquelle ce livre serait l'œuvre d'un témoin oculaire du ministère de Jésus », p. 141.

Dès lors, la valeur historique de la partie narrative est très réduite. Il en serait de même des discours. « Si, d'un côté, on recherche à quel stade de l'évolution de la pensée chrétienne correspond la théologie johannique, on constate qu'elle suppose derrière elle le paulinisme : d'une part, elle représente une étape plus avancée de l'évolution qui tendait à spiritualiser l'eschatologie; de l'autre, elle admet comme un principe qui n'a plus besoin d'être justifié, la thèse de l'universalisme pour laquelle a combattu l'apôtre Paul; enfin, le développement de certaines doctrines johanniques, comme la doctrine de l'Esprit, n'a été possible que sur le terrain établi par la théologie paulienne », p. 141.

Quant au livre des Actes, il est formé de plusieurs documents dont la *Bible du Centenaire* tente de déterminer l'étendue et le caractère. C'est avec ces sources écrites et des traditions orales que le rédacteur anonyme des Actes a entrepris d'écrire l'histoire des origines du christianisme. « Comme sa documentation n'avait pas à ses yeux de caractère sacré, il l'a utilisée avec une entière liberté ». Il a tiré de son propre fond la plupart des discours; pour les faits, du moins pour un certain nombre de faits, il a utilisé « des traditions dont la valeur est très médiocre [1] »... « Il embellit dans sa pensée la vie intime de l'Eglise... Il expose ses origines comme on pourrait se les représenter avec un recul d'au moins un demi-siècle ».

Quant à l'auteur, « il n'a pas été contemporain des événements qu'il raconte; ce n'est pas Luc le médecin, compagnon de saint Paul. « On pourrait lui attribuer un des documents qui ont servi à composer le livre, mais on n'a aucune preuve qu'il l'ait écrit [2]... Le livre actuel des Actes appartient à une génération ultérieure. Il doit se placer à une date assez voisine de celle du troisième Evangile dont il forme la suite. Il semble refléter les idées qui avaient cours dans les milieux chrétiens vers la fin du premier siècle », p. 182.

Au sujet des épîtres de saint Paul, M. Goguel, qui cette fois,

1. Il y a cependant des « documents qui nous font remonter jusqu'aux témoins oculaires et dont la valeur ne saurait être exagérée ».
2. M. Goguel dit le contraire dans un ouvrage récent, *Le livre des Actes*, in-8°, Paris, Leroux, 1922, p. 158, 159, 343.

a tenu la plume, expose la doctrine de la gauche radicale. » Les doutes que certains critiques avaient exprimés sur l'authenticité de l'ensemble des épîtres pauliniennes ou de la plupart d'entre elles, sont actuellement dissipés. Seules la lettre aux Ephésiens et surtout les Pastorales (I et II Timothée et Tite) restent généralement regardées comme suspectes. On en trouvera les raisons dans les notices particulières qui seront consacrées à ces documents », p. 234. On voit par cette rédaction que la question de l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux ne se pose même pas pour M. Goguel.

En somme, les positions de la *Bible du Centenaire* sur les évangiles, les Actes des Apôtres et les épîtres de saint Paul sont celles de la gauche et même de l'extrême gauche. M. Goguel a lu le *Quatrième Evangile* de M. Loisy et ses travaux plus récents; il se les est assimilés en y mettant sa note personnelle et en a monnayé la doctrine pour le compte de la *Société biblique* de Paris à l'usage des fidèles du Protestantisme. Les rédacteurs de la section consacrée aux Actes ont suivi les divers travaux du professeur du Collège de France, ces travaux qui ont formé *Le* livre des Actes, gros in-8 de 964 pages, Paris, Nourry, 1920, et en ont adopté les conclusions essentielles. Quoi qu'il en soit de la dépendance, la ressemblance est manifeste et c'est ce qu'il importait de noter.

Le 15 décembre 1919, j'écrivais dans la *Revue pratique d'Apologétique :* « Le chemin parcouru depuis cent ans par la *Société biblique* protestante de Paris est immense. Partie de l'orthodoxie la plus stricte, elle a versé dans le protestantisme libéral et, pour ce qui regarde l'évangile, rationalisant. Encore quelques années et elle aura vidé la Bible de son contenu surnaturel ». Après avoir examiné la quatrième livraison, il n'y a rien à changer à ce jugement sévère mais juste.

Au sujet du compte rendu de deux premières livraisons, M. le Pasteur Randon, secrétaire de la *Société biblique*, m'écrivait : « Je dois attirer votre attention sur un point important. La *Société biblique*, comme telle, n'a aucune doctrine, soit théologique, soit critique. Elle laisse pleine liberté aux collaborateurs qui travaillent à la *Bible du Centenaire*. Elle se contente d'exiger qu'ils s'interdisent autant que possible les hypothèses trop individuelles, qu'ils expriment leurs idées avec modération et qu'ils se montrent respectueux du contenu religieux de la Bible ». Nous donnons volontiers acte de cette déclaration. Nous ajouterons seulement qu'il y a ici une simple question de mots. Ce qui est certain c'est que la *Société biblique* répand et couvre de son nom les doctrines de la gauche et de l'extrême gauche rationaliste.

3. Après ces réflexions, il est manifeste que la *Bible du Centenaire* est à *l'Index*, en vertu des lois générales, pour les fidèles et pour les étudiants en Ecriture Sainte et en théologie.

A. Brassac.

Bibliographie

A. Crosnier. — *Les meilleures pages de J. de Maistre*. Tourcoing Duvivier.

Il faut en prendre son parti. Comme le disait Jules Lemaître, on ne peut pas lire une bibliothèque chaque matin. La vie est courte. Les meilleurs de nos écrivains nous ne pouvons les lire qu'en anthologie. Un Joseph de Maistre, lui-même qui, pourtant, n'a pas noirci avec autant d'intempérance que bien d'autres, le papier blanc, nous le laisserions volontiers, avouons-le, isolé dans sa gloire, stérilement génial, si de bons travailleurs, explorateurs intrépides, ne nous rapportaient de leurs voyages d'étude à travers son œuvre, la substance de son admirable génie pour la mettre à la portée des affairés ou des paresseux.

Un fin lettré, M. Alexis Crosnier, qui longtemps illustra la chaire de grec à l'Université catholique d'Angers, vient d'accomplir ce travail bienfaisant. Il a relu et médité l'œuvre entière du grand Savoisien, il en a détaché les plus beaux fragments et les ayant intelligemment reconstruits et groupés, il en a formé un charmant volume qui est assurément l'un des plus parfaits de la très utile collection *Les meilleures pages*, conçue par le professeur E. Evrard et par l'éditeur Duvivier de Tourcoing. « Il faut extrêmement bien savoir pour bien écrire », disait saint François de Sales. Il faut de même extrêmement bien savoir pour bien choisir. M. Crosnier a fait un excellent choix. Nous retrouvons dans son recueil, non seulement les grandes pages immortelles du Maître sur le pape, le bourreau, la guerre, que tant de demi-lettrés ne connaissent que par les récits des voyageurs, mais l'indispensable contexte de ces pages qui en donne au plus obtus, l'intelligence et la clef. La légende d'un de Maistre inquisiteur et tortionnaire, « elle s'évanouirait, dit très bien M. Crosnier, si on lisait avec attention les textes cités et le contexte. Mais combien de gens ont ce courage ou cette conscience? Il est plus facile de bêler avec les moutons ou de hurler avec les loups. » Une table analytique judicieuse, avec des titres clairs: Religion, histoire, littérature, etc... permet au lecteur d'aller droit au fragment cherché.

Ce n'est pas tout. M. Crosnier n'a pas voulu nous laisser seuls errer à l'aventure à travers l'œuvre parfois complexe, énigmatique ou touffue de J. de Maistre. Il nous a donné le secours, pour en éclaircir les secrets, d'une lumineuse étude de 50 pages, placée au seuil de l'ouvrage. Cette étude liminaire est aussi une œuvre de maître. On y sent à chaque ligne la main d'un homme qui sait choisir parmi le fatras des faits et qui, discernant infailliblement le détail caractérisque, compose toujours avec cette *elegantia* dont les Latins avaient fait avec raison la maîtresse qualité de l'écrivain. Le volume de M. Crosnier permet à l'*honnête homme* de savoir sur de Maistre et son œuvre tout ce qu'il est vraiment requis d'en savoir.

F.V.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'EDIT., 17, RUE GARANCIÈRE.

Maurice Denis et l'art religieux

(à propos de récentes publications)

Il y a décidément une question Maurice Denis ! Le peintre des demi-teintes vient d'être jeté en pleine lumière, et son nom proclamé comme un signe de ralliement ou de contradiction ; on se querelle au sujet de son œuvre, pourtant si sereine ; les invectives commencent même d'aller leur train ; allons-nous obliger, nous aussi, d'être pour ou contre ?

Tout ce bruit à propos de deux livres : un recueil d'illustrations, trop feuilleté ; un volume de théories, pas assez lu.

Les illustrations, ce sont les hors-texte que Maurice Denis a composés pour l'*Histoire religieuse de la France*[1] de Georges Goyau ; les théories, ce sont les conférences et les articles qu'il vient de recueillir sous ce titre : *Nouvelles Théories sur l'Art moderne, sur l'Art sacré*[2]. Les deux ouvrages ont paru simultanément, il y a quelques mois, mais leur destin fut inégal ; on ne connaît que le premier, or, c'est le second qu'il fallait d'abord ouvrir. C'est donc par lui que nous allons commencer.

Il s'intitule *Nouvelles Théories*, mais ce n'est pas du nouveau qu'il apporte, ni, chez Maurice Denis, le signe d'une évolution. Sur l'art sacré, l'artiste professe toujours les mêmes idées, car son volume n'est que le recueil de conférences et d'articles déjà connus, mais d'un cercle assez restreint. Il les présente aujourd'hui au public qui, par nécessité ou par goût, s'intéresse à l'art religieux.

On y trouve d'abord une étude sur le *Sentiment religieux dans l'Art du Moyen âge*, où Maurice Denis recherche comment les artistes de cette époque réussirent à donner à leurs œuvres un caractère si religieux

1. Un volume in-4°, Illustrations de Maurice Denis ; dans la collection « *Histoire de la Nation Française* », dirigée par Gabriel Hanotaux.

2. Un élégant volume in-8° ; L. Rouart et J. Watelin, éditeurs ; 6, place Saint-Sulpice, Paris.

et si émouvant. Abordant ensuite la question du *Symbolisme*, il indique les avantages que l'art religieux moderne peut retirer d'un symbolisme corrigé[1]. Dans un troisième chapitre sur les *Nouvelles directions de l'Art chrétien*, il fait la critique de l'art religieux moderne et propose des remèdes. C'est le chapitre capital, le plus intéressant, le plus original et, en somme, le plus juste. Maurice Denis y compare l'objet religieux et l'objet d'art, dresse le bilan des groupements artistiques qui s'inspirent de ses idées et achève d'y rédiger leur programme, en termes qui laissent entrevoir de sérieuses raisons d'espérer et une belle confiance en l'avenir.

Quel est donc ce programme? Il a pris soin de l'indiquer tout au cours de son livre, mais nulle part aussi clairement qu'en ces lignes, qui lui servent de conclusion : « Je donnerai la préférence au XIII^e^ siècle français, époque d'incomparable équilibre entre la beauté de la forme et la mysticité de l'expression ; aux Primitifs italiens, tout en faisant des réserves sur le Primitivisme, qui, à force de naïveté fausse et d'archaïsme voulu, risque d'aboutir au dadaïsme... Notre grand maître sera Fra Angelico. Fra Angelico qui n'était pas un réactionnaire, mais un novateur, un homme de son temps et presqu'un classique ; et un saint... »

Voilà, n'est-ce pas, un beau programme, singulièrement riche et dont la pondération nous étonne. Lisons *ces Théories* de plus près ; elles nous ménagent d'autres surprises.

La première, c'est qu'elles sont parfaitement accessibles à des profanes. Rien de nébuleux, ni de trop technique ; des termes clairs, des formules heureuses et suggestives. Maurice Denis manie aussi bien la plume que le pinceau — mieux même, me souffle une mauvaise langue.

Rien d'outrancier non plus, ni de révolutionnaire dans les idées qu'il expose et les réformes qu'il préconise. Comment ne pas être d'accord sur les criti-

1. Je dis corrigé, parce que Maurice Denis ne partage plus, sur les théories du symbolisme, l'enthousiasme intransigeant de sa jeunesse, tout en leur restant fidèle sur bien des points.

ques qu'il adresse à l'art religieux contemporain? On ne l'avait d'ailleurs pas attendu pour signaler sa pauvreté et en souhaiter la rénovation. Il est plus original et plus perspicace, quand il indique les causes de cette lamentable décadence.

D'après lui, elle tient d'abord à la mentalité du public religieux, à son goût obstiné pour des formes disparues, à ce préjugé archéologique qui le ramène sans cesse vers le passé et lui fait associer l'idée religieuse à certaines formules artistiques déterminées. Suivant la boutade de Léon Bloy, il y a des gens qui ne peuvent se mettre à genoux, sans avoir vérifié si la voûte est en plein-cintre ou en ogive, comme s'il y avait quelque chose de sacré dans un doubleau roman ou dans une croisée d'ogive. Voilà une des raisons pour lesquelles on se condamne à de froides copies, au lieu de s'efforcer de créer[1].

Maurice Denis en voit une autre dans l'indifférence des fidèles et du clergé en matière artistique; indifférence qui provient d'un manque d'initiation, et plus rarement, espérons-le, d'une méconnaissance totale « du rôle apologétique et du rôle liturgique de l'art religieux. » C'est là qu'est la vraie cause, dit Maurice Denis, c'est là qu'est la plaie profonde. Et s'inspirant des idées d'un jeune clerc tué à l'ennemi[2], l'artiste

1. La remarque est juste, mais cette mentalité éminemment conservatrice a des excuses; d'abord dans le passé, puisqu'elle n'est que la conséquence d'une réaction trop prolongée contre le dédain des formes auxquelles elle s'attache, dans le présent aussi, puisqu'on ne lui offre trop souvent pour les remplacer que des formes étriquées ou vulgaires.

2. L'abbé Marraud, sous-diacre en 1914, lieutenant d'infanterie pendant la guerre, tué dès le début en Argonne, en exécutant une reconnaissance, à la place d'un sous-officier père de famille.

Il avait publié, sur le sujet qui nous occupe, un opuscule intitulé : *Imagerie religieuse et art populaire;* c'est à cet essai que fait allusion Maurice Denis. En voici quelques lignes, où se trouvent évoqués, avec la belle ardeur de la jeunesse, l'indigence esthétique des quartiers neufs de nos grandes villes, et les devoirs qui en résultent. Après avoir décrit les rues bordées de casernes où circule l'homme moderne, il ajoute :

« Si l'on se penche sur sa vie intérieure, on la voit graduellement envahie par une sorte de mécanisme intellectuel bien plus redoutable que l'autre... Comment sans le spectacle de la vie, éveiller le sens du mystère?... Les œuvres de bienfaisance, les avantages matériels dont un patron philanthrope comble parfois ses ouvriers, ne font le plus souvent que les exaspérer. Ce qu'ils veulent, en effet, ce n'est pas être engraissés ainsi qu'un bétail, c'est se libérer de l'étau d'une vie où les contraintes mécaniques tendent à étouffer tout mouvement spontané de la personne.

n'hésite pas à écrire ces lignes, que n'aurait sans doute pas approuvées saint Bernard, mais qui auraient ravi d'aise tant d'autres saints religieux : « Je m'adresse au clergé, aux fidèles, et je demande : Avez-vous un budget des Beaux-Arts? La charité chrétienne subvient à toutes les misères, et dans la société française actuelle, telle est la profusion des œuvres qu'on peut dire qu'aucune infirmité, aucun besoin n'échappe à sa sollicitude — sauf le besoin d'Art et de Beauté. C'est le parfum de grand prix dont les Apôtres disaient déjà avec indignation : *A quoi bon cette perte? On aurait pu vendre ce parfum très cher et en donner le prix aux pauvres...* Avouez que les dépenses d'un Jules II ou d'un Léon X pour les Beaux-Arts vous scandalisent. Il y a chez les catholiques français un vieux levain de jansénisme et même de calvinisme, qui vous fait trop souvent oublier ce que Notre-Seigneur répondit aux apôtres au sujet du parfum de Madeleine : *c'est une bonne action qu'elle a faite à mon égard.* »

C'est donc par indifférence, qu'on livre aux commis-voyageurs en « articles » religieux, le soin de décorer les églises. — Par indifférence, sans doute ; mais par économie aussi, car ces statues et ces tableaux que vous honnissez, sont d'un prix abordable, faciles à se procurer, et si rapidement livrés ! Voilà l'objection.

Et voici la réponse. Il n'est pas niable que l'objet fabriqué en série ne soit d'un meilleur marché que l'objet artistique, presque toujours fait à la main. Mais ce bas prix, doit-il toujours être la suprême raison? A-t-on le droit, à cause de lui, de meubler les églises de « camelote » et de « tape-à-l'œil », dont on ne voudrait pas chez soi? A défaut de riches ornements, ne peut-on réserver du moins au service de Dieu, et spécialement au Saint Sacrifice de la Messe,

« Qui pourra les satisfaire? Nous seuls.

« Et si l'on parcourt, le cœur serré, un de ces lépreux quartiers de banlieue industrielle où vivent les hommes d'aujourd'hui, et qu'on se demande comment y faire pénétrer un peu de beauté, de communion d'âme, on songe naturellement aux centres de vie commune. On les reconnaît vite, hélas ! ce sont le café, la guinguette du dimanche, le cinéma, le music-hall, les bureaux de la mairie. Mais si l'œil rencontre quelque église ou quelque chapelle de secours, si médiocre soit-elle, nous sentons que là est le seul centre d'où l'on puisse faire rayonner de la beauté. »

des matières loyales et convenables, du vrai cuivre, du vrai bois, au lieu de ces « accessoires en simili », qui ne trompent personne?

Notre indigence artistique, Maurice Denis l'attribue aussi au manque de discipline et au manque de patience de ceux qui ont la charge ou les ressources d'orner les églises. Clergé et donateurs ne se soucient guère d'harmoniser les pièces qui successivement entrent dans l'église, de les adapter à un ensemble, de les faire exécuter en vue d'une destination et d'une place précises.

On veut sans tarder les voir installées, en jouir, si l'on peut dire; et l'on se précipite vers le « tout fait », sans se préoccuper de savoir s'il ne fera pas figure d'exilé ou d'intrus.

Armez-vous donc de patience, donateurs généreux! Au lieu de courir à la fabrique, pour en rapporter l'objet *qui vous plaît*, laissez à ceux qui sont qualifiés le soin de choisir l'emplacement, la couleur et les lignes, et ne commandez que sur leur avis. Juste remarque, et qui pourrait être si féconde, si l'on savait en tenir compte: Que de statues et de peintures inutiles et sans effet, dans les églises pour lesquelles elles n'étaient pas faites! Comme elles nous touchent, au contraire, quand le plus humble détail les rattache à l'édifice, dont elles deviennent un indispensable élément.

Impatience, indifférence, attachement obstiné aux formes disparues, voilà donc les causes qui empêchent l'art religieux de se développer et de se renouveler. Il faut réagir contre elles pour sauvegarder la dignité du Sanctuaire et en chasser la laideur. Quand on sera persuadé du rôle apologétique et bienfaisant de l'art, quand on aura secoué cette mentalité de copiste qui toujours nous ramène vers le passé, l'art religieux pourra renaître et refleurir comme autrefois. Mais d'où viendra cette beauté nouvelle? Quels seront ses modèles et par quels procédés nous la rendra-t-on sensible? Question délicate et infiniment complexe, que Maurice Denis a courageusement abordée, sans y donner toutefois la réponse précise et complète qu'on serait avide de connaître.

Ses modèles, nous les connaissons. Ce sont ces maîtres du XIII^e^ siècle français et ces Italiens du XIV^e^ siècle qui surent unir « la beauté de la forme à la mysticité de l'expression », toucher les âmes et enchanter les yeux. Il les a fréquentés souvent pour connaître leur secret, depuis le jour lointain où le *Couronnement de la Vierge* lui révéla l'incomparable influence de cette esthétique « à la fois mystique et naturelle ».

Pourquoi ces vieux maîtres ont-ils réussi à nous émouvoir, jusqu'au plus intime de nous-même; qu'y a-t-il donc dans leurs œuvres d'éternellement et de toujours actif? Est-ce dû au sujet qu'ils interprètent? Mais on a mille fois repris ces thèmes, et ce ne sont que de froides pages.

Le sentiment religieux est-il passé de l'artiste à son œuvre; vient-il de sa foi; jaillit-il d'une âme brûlante? Comment le croire, quand on connaît la biographie de certains de ces artistes, et leurs faiblesses. Et par contre, que de croyants qui, après eux, ne réussirent qu'à brosser de pâles compositions, parfaitement orthodoxes mais à jamais stériles.

On a parlé d'ambiance religieuse, de cette foi collective qui régnait, dit-on, au Moyen-Age, et qui aurait soutenu les artistes en leur inspirant ces œuvres émouvantes, émanation de l'âme d'une époque, comme les épopées primitives le furent des sentiments de tout un peuple. Mais, répond Maurice Denis, à cette époque, c'est l'art tout court, et non seulement l'art religieux, qui paraît soulevé d'un magnifique élan. N'a-t-on pas d'ailleurs recommencé l'expérience? L'époque actuelle a connu, elle aussi, ses jours d'enthousiasme religieux, à Lourdes, par exemple. Qu'en est-il sorti? Vit-on jamais éclore une seule œuvre d'art, de ces poussées de foi?

Il faut donc chercher ailleurs le secret des vieux maîtres; et voici l'explication que propose Maurice Denis. Je crains qu'elle ne paraisse trop subtile, trop « floue » et, pour cela, peu convaincante.

Ce qui nous touche dans l'art religieux du Moyen-Age, écrit-il, c'est: « sa jeunesse d'âme, sa sincérité, sa naïveté; c'est la simplicité du rapport qu'il établit

entre la nature et nous. Et ce qu'il possède en propre de profondément chrétien, c'est précisément cette attitude sincère, naïve, virginale, humiliée, en face de la nature, c'est le caractère religieux de son objectivité. » Pour produire des œuvres religieuses, il faudra donc que l'artiste contemporain se serve « d'un langage dépourvu de tout orgueil, qui parle directement à nos sens, à notre sensibilité, à notre raison, et sans autre intermédiaire que l'objet naïvement et gauchement représenté. Tout autre art se préfère à ce qu'il dit. »

Gauchement, *gaucherie*, *naïveté*, mots qui reviennent sans cesse sous la plume de Maurice Denis. Mais, pas d'équivoque ; il s'agit d'une naïveté et d'une gaucherie d'âme, si je puis dire ; ou, en termes plus clairs, d'une fraîcheur d'âme, d'une sensibilité ingénue, que n'ont encore émoussée aucune convention, aucun préjugé de métier mais qui, loin de les exclure, exige les dons naturels et les connaissances techniques, indispensables à l'artiste. L'artiste idéal, n'est-ce pas d'ailleurs Fra Angelico, en qui ont si harmonieusement coexisté « une âme humble et ingénue, une foi ardente et les dons de l'artiste supérieur, car il avait un métier d'artisan raffiné. »

Puisque métier il y a, quels sont donc les procédés propres à l'art religieux? Aucun, se hâte de répondre Maurice Denis, logique avec lui-même. « Il n'y a pas de formule spéciale d'art chrétien » ; on peut puiser dans toute la tradition catholique, et même dans toute la tradition religieuse de l'humanité. Il fait pourtant certaines réserves. On ne sera pas étonné d'entendre ce symboliste impénitent bannir, par exemple, l'Académisme : « Je proscris l'Académisme parce qu'il sacrifie l'émotion à la convention et à l'artifice ; parce qu'il est théâtral ou fade » ; ni le Jansénisme : « Je proscris le Jansénisme parce que c'est la mort de l'art, le froid et l'ennui. C'est lui qui est responsable de ce style glacial et bourgeois, qui a sévi au XIX^e^ siècle » ; encore moins le réalisme : « Je proscris le réalisme, le genre Burnand et le genre Tissot, parce que c'est de la prose et que je veux de la poésie. » Mais combien

seront surpris de lire, sous sa plume, cette dernière et si juste réserve « sur le Primitivisme, qui à force de naïveté fausse et d'archaïsme voulu, risque d'aboutir au dadaïsme... » Oui, c'est bien Maurice Denis, qui a écrit cela !

Tout en se défendant de rattacher l'art religieux à une formule spéciale, il n'a pu s'empêcher de marquer ses préférences. Le peintre pour qui « il n'y a pas d'œuvre d'art vraiment esthétique, vraiment émouvante qui ne soit symboliste », pouvait-il admettre qu'il restât à l'écart du grand courant qui, en dépit de ses déviations, a renouvelé l'art contemporain? Aussi le voit-on s'efforcer de réhabiliter le Symbolisme « en soi conforme à toute la tradition de notre Foi[1] » ; admirablement adapté à notre époque, où le peintre religieux, qui n'a plus à raconter la religion aux illettrés, *n'est plus un peintre d'histoire ;* créateur d'émotion[2], etc..., etc.

Mais, le Symbolisme admis, même mitigé, nous voici devant un grave problème : quelle sera l'attitude de l'artiste en face de la nature? C'est d'elle qu'il tire son vocabulaire, et pour qu'il reste intelligible il ne doit pas perdre le contact avec elle ; or il ne veut plus se borner à la copier, à la décrire ; il ne consent à se servir d'elle que pour suggérer, à l'interpréter que pour en faire jaillir plus d'émotion. S'il s'en éloigne, il cesse d'être compris ; et s'il ne la dépasse, il se condamne à un réalisme stérile. Qui dictera son attitude?

Une fois encore Maurice Denis a répondu, mais il n'a pu que répéter la formule déjà citée :

« L'artiste adoptera nécessairement vis-à-vis de la nature l'attitude naïve, virginale, humiliée, de l'artiste du Moyen-Age... Naïveté qui n'est point feinte, qui ne s'acquiert pas dans les Musées, mais qui s'impose à l'âme comme une vertu, comme la forme la plus parfaite de la sincérité. »

1. « La Religion, écrit-il, n'a-t-elle pas été annoncée en paraboles? Et pour nous conduire par le moyen du sensible au supra-sensible, ne nous offre-t-elle pas un système de signes, ordonnés en beauté, qui est la Liturgie? » p. 232.

2. « L'émotion est pour nous l'essentiel de l'art. » p. 235.

Et si, avide de précision, vous insistez, le peintre ne pourra plus que vous montrer ses œuvres.

Passons-y donc.

*
* *

Je n'ai à parler aujourd'hui que de la dernière œuvre de Maurice Denis, de ces illustrations de l'*Histoire religieuse* de la France, qui ont suscité de si vives protestations. C'est d'ailleurs la seule que connaisse le grand public; et je me hâte de dire qu'il faut le regretter, car ce n'est pas dans ces quinze hors-texte, que Maurice Denis a fait œuvre magistrale. Mais que sont dans une carrière déjà longue, quelques planches en couleur? Que sont même ses tableaux de chevalet, en face des vastes compositions dont il a illuminé les églises?

Quand on apprit que l'*Histoire religieuse* était confiée à Georges Goyau, et l'illustration à Maurice Denis, on attendit avec curiosité le résultat de cette magnifique collaboration. Il y avait approbation unanime sur le choix de l'écrivain; quant à l'artiste, ses admirateurs promettaient de splendides trouvailles[1].

Le livre parut, et, si j'en crois les échos, la partie artistique causa une déception à peu près générale. La synthèse puissante et souple de Georges Goyau n'avait pas inspiré une illustration de même valeur. Des lecteurs mécontents allèrent même jusqu'à regretter de ne pas avoir tout simplement un beau texte nu.

Jugement sévère, mais en partie injuste, qu'on nous permettra de discuter, à la lumière des théories résumées plus haut.

L'illustration de l'*Histoire religieuse* est conçue comme celle des volumes précédents: quelques hors-texte en couleurs et de nombreuses gravures en noir, dans le style de la gravure sur bois. Cette reprise d'un procédé jusqu'alors réservé aux ouvrages à faible tirage, ne donne que des résultats assez médiocres. Le texte déjà empâté par d'épais caractères, est alourdi par ces

1. Les détracteurs, de leur côté, ne manquaient pas de renvoyer narquoisement aux compositions, pour le moins, étranges, qui illustraient les volumes précédents de la même collection. Maurice Denis n'y est d'ailleurs pour rien.

noirs trop nombreux. Cela fait un livre triste, sans jour et sans attrait.

Je ferai à ces gravures un autre reproche. Plusieurs, qui visent au document, ne sont que des interprétations, très simplifiées en général, où les « à peu près » ne manquent pas; des lecteurs non avertis peuvent s'y laisser prendre et, à cause de leur facture, les regarder comme des reproductions exactes. Pourquoi, dans ce cas, ne pas s'être contenté de reproduire (comme dans la *Jeanne d'Arc* du même G. Hanotaux) les gravures authentiques?

Quant à celles qui ont été créées de toutes pièces, beaucoup ne dépassent pas une honnête médiocrité, surtout quand elles prétendent évoquer des personnages ou des événements contemporains. Maurice Denis n'en a dessiné que quelques-unes; il n'y a pas lieu de regretter qu'il se soit borné à ce petit nombre. Mais c'est sur des couleurs qu'il faut le juger.

Des nombreux sujets qui s'offraient à lui, il n'en a retenu que quinze, représentatifs d'une époque, d'une grande figure, ou d'une crise. Les débuts de notre évangélisation sont évoqués par la lumineuse *Arrivée en Provence des Saintes Maries;* les persécutions par le *Martyre de Sainte Blandine,* les premiers grands succès par ce rude *Baptême de Clovis.* La conquête terminée et la foi à jamais implantée, voici *Charlemagne présidant un concile.* Le développement de la vie monastique est marqué par *Saint Bernard prêchant sur la Vierge* et *Saint Louis assistant à un chapitre de Franciscains.* Les élans mystiques se retrouvent dans cette étonnante composition, où l'on voit *Saint Vincent Ferrier conduisant une procession de flagellants.* C'est ensuite, dans un cadre de verdure, l'*Apparition de Saint Michel à Jeanne d'Arc;* et nous entrons dans l'époque moderne avec les *Fondateurs de la Compagnie de Jésus dans la crypte de Montmartre.* Trois compositions pour le XVII^e^ siècle: *Philippe de Champagne peignant le portrait de la Mère Angélique, Saint Vincent de Paul dans sa chambre, enseignant à ses prêtres à prêcher,* et voici le protestantisme, dans cette sombre page sur *Prédi-*

cants du désert dans les Cévennes. L'époque contemporaine n'a inspiré à l'artiste que trois compositions : au XVIII^e^ siècle *Marie de l'Incarnation et Madame de la Peltrié s'embarquant pour le Canada ;* la Révolution est symbolisée par l'*Exécution du curé Noël Pinot à Angers ;* pour le XIX^e^ siècle enfin, une seule planche (qui est loin d'être la meilleure) : *Bernadette devant la Vierge à la grotte de Lourdes.*

Dans l'ensemble, les sujets sont donc heureusement choisis. On peut regretter toutefois que la grande figure de Saint Martin, le thaumaturge des Gaules, n'ait pas eu place aux premières pages ; que rien ne rappelle la floraison artistique du Moyen-Age ; et surtout que le XIX^e^ siècle, le siècle du Concordat et des tressaillements sociaux, le siècle de Lacordaire et d'Ozanam, le grand siècle des Missions, soit uniquement représenté par la grotte de Lourdes. Simples regrets d'ailleurs ; sur lesquels je me permettrai d'autant moins d'insister, que j'indiquerai plus loin les raisons qui me semblent avoir détourné l'artiste des scènes contemporaines. Du reste, ce n'est pas sur le choix des sujets, que portent les critiques, mais sur la façon dont ils ont été conçus et représentés. Et elles sont autrement graves.

On reproche d'abord à Maurice Denis de rompre violemment avec les types traditionnels, pour leur substituer des créations étranges, parfois énigmatiques, où tout semble enlaidi et déformé. En place des personnages qu'on était habitué à voir dans des poses hiératiques, on découvre une humanité pitoyable, dont l'artiste s'est appliqué à accentuer le caractère trivial, sinon grotesque.

Voyez, dit-on, saint Louis à genoux, au milieu des franciscains chantant l'office ; a-t-il l'air assez humilié ou plutôt assez abêti ? Pourquoi le peintre nous montre-t-il ce roi sous l'aspect d'un gros écolier en pénitence ? Et saint Vincent de Paul ! Quel intér't artistique ou religieux peut-il bien y avoir à exagérer sa laideur, même dans sa chambre, même en face de ce gros frère des écoles chrétiennes, qu'il ne parvient pas à réveiller ?

Et l'on insiste : s'il ne s'agissait que de rester fidèle

à la vérité historique, quelque rude et décevante qu'elle soit, passe encore ! Mais il est évident que le peintre déforme la réalité par dédain systématique du dessin, par négligence de pinceau. Ses compositions ont l'air de n'être que des ébauches, qu'il ne s'est pas donné la peine de finir. Bref, les critiques qu'on adresse à Maurice Denis, à l'occasion de ses illustrations, sont exactement les mêmes que celles dont furent justement accablés ses disciples, aux derniers salons d'art religieux. Robert de la Sizeranne l'avait alors noté : la foule n'est sensible qu'à ce qui est plastiquement beau, c'est-à-dire régulier, proportionné, conforme à ce qu'elle voit dans la nature ; et voilà pourquoi elle se détourne d'un livre qui lui paraît laid. Il faut le reconnaître ; la cause de l'échec est là ; de retentissantes protestations nous l'ont d'ailleurs appris, et je crains qu'elles ne traduisent l'opinion de la majorité des lecteurs silencieux. Et pourtant il serait juste de ne pas rester sur cette impression, et de rouvrir le livre. On le doit à un artiste qui s'est fait de l'art religieux une conception si haute et qui, dans ses Théories, a montré tant de délicatesse et de sincérité.

*
* *

Il est évident que Maurice Denis ne se soucie guère de plaire à la foule et de l'attirer, et que son langage est souvent difficile à déchiffrer. Il a réprouvé quelque part « la mentalité de professeur de dessin », qu'on apporte à juger ses œuvres. Si nous essayions, une fois au moins, de la dépouiller !

Il faut lui accorder d'abord que ses personnages n'ont rien de mièvre, de « romance » ou d'affadi. Lui qui repousse avec tant d'énergie « l'air niais, pommadé, les yeux blancs et la bouche en cœur » ; on doit reconnaître qu'il a réussi à les viriliser, au risque même d'être accusé de rudesse. Voyez Clovis et ses guerriers ; ce sont des hommes, des barbares encore : ils regimbent presque sous le baptême ; et je ne sais pas si quelques-uns ne restent pas sceptiques ; mais, au moins, ce sont de vivantes recrues qui se présentent à saint Rémi, au lieu de ces fantoches en pain

d'épice qu'on nous montre d'ordinaire. Ils ne sont pas beaux, certes, les flagellants qui s'attachent à Saint Vincent Ferrier, en se lacérant les épaules : mais ce ne sont pas des pénitents d'opéra. Ces dessins imparfaits, ne parlent-ils pas avec plus d'éloquence que tant de belles pages académiques?

Mais ce n'est pas là que résident l'originalité et le charme de Maurice Denis. Avant tout il est décorateur, et il conçoit une illustration comme une vaste fresque. Essayez alors de la juger dans son ensemble ; peut-être ne resterez-vous pas insensible à l'harmonie de ses tons et à la force de sa composition.

Je vous ai laissé sur l'illustration consacrée aux flagellants. Est-il possible d'enfermer plus d'émotion dans un cadre aussi humble : ce village entier (une rue du Mont Saint-Michel, dirait-on) qui déferle entre ses rustiques maisons, derrière le prédicateur, à la suite des pénitents sanglants. Tout semble rougeoyer, comme leurs épaules, jusqu'au granit des maisons et jusqu'au ciel lui-même...

Quelle douceur au contraire, quelle paix, dans ce soir doré de Provence, où trois pauvres femmes débarquent sans bagages sur le môle affairé d'un port, sous l'œil indifférent des oisifs, qui ne soupçonnent pas quelle semence les Saintes apportent dans leurs voiles...

Et Charlemagne, si majestueusement assis sous la robuste coupole d'Aix, au milieu d'une immense assemblée confuse, dans la pourpre et l'or ; quel éblouissement !

Voyez maintenant, dans la crypte de Montmartre, les premiers Jésuites s'offrant tout entiers au jour de leurs vœux solennels ; et dites-moi si l'irrésistible élan qui les soulève, ne vous fait pas oublier la pauvreté du dessin et la face sémitique de celui qui tient le ciboire?

Voici, enfin, dans les Cévennes, les Prédicants du désert, au temps des Camisards. Troupe traquée, mais obstinée à suivre ses prédicateurs fanatiques ; des bergers, de rudes paysannes avec leurs enfants se pressent autour du pasteur, dans leur sombre costume de

travail. Le peu qu'on devine de leurs visages laisse transparaître des âmes austères et passionnées. Et autour d'eux, la montagne déroule le sauvage décor de ses rochers et de ses eaux. Sans le moindre artifice, le peintre n'a-t-il pas réussi à créer une atmosphère et à faire revivre une époque?

Mais je ne prétends pas que toutes ces illustrations soient de la même valeur; ni que leurs qualités de composition ou de coloris puissent effacer les faiblesses et les bizarreries du dessin [1]. Dussè-je encourir, à mon tour, les sarcasmes de ses plus fervents amis, je persiste à croire que Maurice Denis commet une erreur, en laissant passer des imperfections, en recherchant même ces gaucheries et ces laideurs qu'il condamne pourtant dans ses *Théories*. Si encore, elles étaient la rançon d'une émotion plus vive, d'une naïveté plus sincère; mais elles n'aboutissent qu'à froisser le public, à l'écarter et à l'empêcher de voir les qualités profondes et sérieuses.

C'est, entre le peintre et la foule, un premier malentendu.

Il y en a un autre, entre le peintre et son œuvre. En entreprenant d'illustrer un livre d'histoire, Maurice Denis se plaçait dans une situation périlleuse. Obligé de se soumettre au document, il se privait des plus séduisantes ressources de son talent. Lui qui a écrit que « tout artiste doit être poète » et que « le peintre religieux n'est plus un peintre d'histoire », lui qui est resté fidèle au symbolisme, il se fermait le domaine de la poésie et était condamné à se mouvoir parmi des personnages historiques, dont quelques-uns contemporains. Si, du moins, il avait bénéficié de ce recul des âges, qui atténue, poétise et permet à l'artiste la plus large interprétation; il aurait retrouvé ses dons de poète. Mais allez donc transposer l'apparition de Lourdes, l'exécution d'un prêtre sous la Terreur, etc... Voilà pourquoi, sans doute, les derniers chapi-

1. Je reconnais volontiers que la planche consacrée à Bernadette devant la Vierge ne dépasse pas le chromo, que le monstrueux taureau de sainte Blandine caracole comme un cheval de cirque, que saint Louis nous fait pitié, que les auditeurs de saint Bernard doivent être bien fatigués, que la Vierge le bénit gauchement, quoique de la main droite, etc...

tres de l'*Histoire religieuse* sont si rarement et si... honnêtement illustrés.

On peut donc se demander si Maurice Denis ne s'est pas fourvoyé, en entrant dans le cadre étroit d'un livre d'histoire, et si ce n'est pas une injustice, de le juger uniquement sur cette tentative.

C'est pourtant ce que va faire le public, mis en éveil par les polémiques. Il ne connaîtra que les illustrations de l'*Histoire religieuse*, n'aura pas la curiosité de parcourir ses *Théories*, ni surtout l'occasion de voir l'œuvre considérable déjà répandue sur les murs d'églises françaises et étrangères.

Souhaitons donc, qu'en dépit de ces illustrations, il se trouve en France de vastes murs vierges, où le peintre exquis, et si profondément religieux, du Vésinet et de Genève, puisse dérouler ses fresques éthérées. C'est alors seulement qu'apparaîtra le véritable Maurice Denis, aussi éloigné des outrances du présent[1] que des mièvreries du passé, maître de la ligne comme de la couleur, incomparable créateur de lumière et de sérénité, disciple éminent du maître angélique.

François PINARDEL.

1. A l'origine des critiques adressées à Maurice Denis, n'y a-t-il pas une confusion entre les œuvres de l'artiste (les illustrations de l'*Histoire religieuse* mises à part), et celles de ses disciples. Les protestations qui se sont élevées contre les tendances de l'art religieux contemporain visent beaucoup plus ces disciples provocateurs que le maître lui-même; ce sont eux presque toujours qui, en exagérant ses procédés, sans avoir son talent, compromettent ses initiatives. On m'objectera qu'ils se réclament des principes de Maurice Denis et que celui-ci d'ailleurs les patronne. Peut-être, en effet. Mais, que ce soit indulgence, négligence ou faiblesse de la part du maître, il n'en reste pas moins qu'un groupe de barbouilleurs abuse de son patronage. Ceux-là, comment ne pas les repousser, quand ils osent nous présenter, comme les seules productions d'art religieux, des créations puériles, des gestes forcenés ou grotesques. Si, dans cette *contre-attaque*, on se voit rangé parmi les défenseurs de Saint-Sulpice, c'est donc que ce quartier tant honni reste l'asile du bon sens, et peut-être du bon goût. Mais vraiment, parce qu'on se refuse à associer la religion à ces balbutiements, doit-on être rejeté dans les boutiques que personne n'a jamais songé à défendre, mais où l'on va faute de mieux? Qui osera le soutenir? Entre ces pauvretés de droite et de gauche, il y a sûrement place pour de véritables artistes. C'est là d'ailleurs que nous avons souvent rencontré Maurice Denis.

« Antimoderne »

Sous ce titre un peu provocant, mais dont il explique très bien le sens et la portée, M. Maritain publie, avec quelques corrections, et précédées d'un *Avant-Propos*, des études qui s'échelonnent sur un espace d'une douzaine d'années [1]. Tout d'abord, un essai sur *La science moderne et la raison* (1910). Essai de néophyte, néophyte du thomisme plus encore que du catholicisme, bien que, chez lui, par un concours de circonstances visiblement providentiel, la désillusion du bergsonisme, qui semble n'avoir pas été étrangère à sa conversion au catholicisme, ait été remplacée aussitôt, ou presque aussitôt, par la rencontre de saint Thomas, pour lequel son âme était faite. L'auteur nous dit que « le ton oratoire, sinon même un peu déclamatoire », qu'on y peut relever, ne lui plaît guère aujourd'hui. Il avoue cependant « garder une certaine indulgence à son égard ». Le lecteur fera comme lui, non seulement parce que l'étude a été bien accueillie par Ernest Psichari, au désert, mais aussi à cause de « l'ardeur des néophytes » pour le thomisme, que le bergsonien désabusé venait de découvrir. Cette ardeur, l'auteur nous l'avoue, et ceux qui le connaissent le savent bien, si elle a perdu chez lui « l'inutile âpreté de la jeunesse et de l'inexpérience », ne s'est pas refroidie; elle est devenue, au contraire, avec le temps « plus tenace et plus déterminée ». Deux autres études de ce volume sont également consacrées au thomisme: l'une, datée de 1914, et intitulée *La Liberté intellectuelle;* l'autre, une conférence prononcée à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, 26 janvier 1920, intitulée *De quelques conditions de la renaissance thomiste*. Suivent des *Réflexions sur le temps présent*, datées du samedi saint 1920, et une étude, ou plutôt des souvenirs, sur *Ernest Psichari*, de 1921.

I

Quoique numérotées par chapitres, ces études ne font pas un livre, au sens propre du mot; mais toutes respirent le même esprit, l'esprit chrétien, l'esprit thomiste,

1. Jacques MARITAIN, *Antimoderne*. Editions de la *Revue des Jeunes*. 247 p. in-12 carré. Prix: 7 fr.

l'un et l'autre dans toute leur puissance et leur pureté. Cela se traduit jusque dans les épigraphes élégamment placées en tête de chacun des chapitres. Esprit chrétien, en tête du chapitre des *Réflexions*, s'exprimant par le mot d'Ignace d'Antioche : *Mihi vero archiva Jesus Christus*, et en tête de la notice sur Psichari par le mot si profond et si doux du Centurion, qui a enfin trouvé le Dieu de son cœur : *Mais quoi, Seigneur, est-ce donc si simple de vous aimer ?* Esprit chrétien et thomiste tout ensemble s'exprimant, en tête de la conférence de Louvain, par le mot du Vénérable Jean de Jésus-Marie : *Unus est magister noster Christus et post Christum divinus ejus doctor divus Thomas.*

Ce n'est pas seulement par cet esprit que le volume est un. Sauf les deux dernières études (et encore celles-ci mêmes, comme nous aurons occasion de le voir, ne font-elles pas complètement exception), tout s'y rapporte à la philsophie scolastique, au thomisme, comme dit l'auteur, pour nous faire entendre par ce mot que saint Thomas, et lui tout seul, est comme l'incarnation vivante de la scolastique, et que c'est à lui qu'il faut s'attacher, lui qu'il faut étudier, comprendre, repenser et revivre pour être vraiment et pleinement scolastique[1]. Ce n'est pas tant la personne de saint Thomas que l'auteur a en vue dans le thomisme que, si je puis dire, l'impersonnalité de sa doctrine, de même qu'il voit dans la scolastique non une philosophie particulière, mais la philosophie, la seule vraiment humaine, sans particularisme individuel ni de coterie, la philosophie de l'homme en tant qu'homme, et qui pour cela même devrait être la philosophie de l'humanité ; qui jusqu'à présent a été la philosophie chrétienne et seule peut l'être à l'avenir, toujours plus riche d'apports nouveaux, mais toujours la même dans ses principes et dans ses procédés de philosopher.

L'auteur s'en explique très nettement dans l'*Avant-propos*, en montrant que, s'il est antimoderne, en tant que le moderne rejette l'ancien, l'acquis, il est ultra-moderne, comme l'est l'Eglise elle-même par sa hardiesse à s'adapter aux conditions nouvelles surgissant dans la vie du monde. S'il est thomiste, c'est parce que la pensée de saint Thomas n'est pas la pensée d'un siècle ni d'une secte, mais « une pensée universelle et perdurable, — éla-

1. On sait que les mots *thomisme* et *thomiste* sont souvent employés dans les controverses sur la grâce et le libre arbitre pour désigner un système particulier qui prétend être la seule interprétation légitime de saint Thomas.

borée d'abord par la raison naturelle de l'humanité, devenue après cela sagesse supérieure et consciente d'elle-même dans l'intelligence de l'Eglise, — puis liée et formée en doctrine définie, formulée un jour par un homme, au temps fixé, par le docteur élu ». Mais cette doctrine « a été formulée par saint Thomas d'Aquin non pas comme sienne, tout au contraire comme indépendante de lui-même et commune : comme le bien commun dont Thomas n'était que le fidèle économe, comme la sagesse commune dont il n'était que l'agent de transmission, sagesse qui désormais formée, pourra sans fin croître et se développer, et s'assimiler toute vérité, *vetera novis augere*... Le caractère humain et collectif de la philosophie, dont M. Bergson a, de nos jours, le sentiment si net, c'est dans la doctrine thomiste qu'il s'est réalisé. Par son universalité même, elle déborde infiniment, dans le passé comme dans l'avenir, l'étroitesse du moment présent ; elle ne s'oppose pas aux systèmes modernes comme le passé à l'actuellement donné, mais comme l'éviternel au momentané. Antimoderne contre les erreurs du temps présent, elle est ultra-moderne pour toutes les vérités enveloppées dans le temps à venir (16). »

L'auteur ne méconnaît pas la loi du progrès. Il reconnaît même la nécessité pratique du mouvement et l'utilité de certaines divergences. « Il est conforme à notre condition naturelle que les déficiences, les négligences et les étroitesses auxquelles le sujet humain n'échappe pas, même lorsqu'il use, grâce à l'incomparable bienfait d'une tradition et d'une école, du dépôt de l'universelle sagesse, aient pour contre-partie les changements et les dissidences que d'autres écoles et d'autres doctrines, fragments détachés et périssables, où brille un instant quelque parcelle de vrai, perpétuent parmi nous. C'est pourquoi l'Eglise, connaissant la nature humaine, a toujours pris soin de protéger, selon la mesure de la prudence, et quelque prédilection qu'elle ait manifestée pour la doctrine de saint Thomas, qui est sa doctrine propre, la diversité des écoles philosophiques et théologiques » (18-19). L'auteur n'est donc pas ennemi du nouveau. Bien au contraire, mais à une condition, « c'est que ce nouveau continue véritablement l'ancien et s'ajoute, sans la détruire, à la substance acquise ». Aussi la rupture avec le passé, telle que l'ont inaugurée de fait, non d'intention, les archaïsants de la Renaissance et de la Réforme, et plus consciemment Descartes, « est, en dépit des grands mots et

des apparences du décor, une revendication pure et simple de barbarie. En particulier, la manière de philosopher des modernes, parce qu'elle implique, dès le principe, le mépris de la pensée des générations précédentes, doit être appelée barbarie intellectuelle... Elle substitue, de fait, la poursuite de l'originalité à celle de la vérité, et soumet le savoir, en définitive, au particularisme du sujet philosophant. C'est cela qui ne peut pas être pardonné à la pensée moderne, et qui vicie originairement ses meilleurs résultats. » L'auteur ne méconnaît pas « les précieux accroissements matériels » que la philosophie a reçus depuis trois siècles : ce qu'il condamne, ce sont « les principes erronés et la disposition morale initialement faussée qui sont l'âme des systèmes modernes ». Faut-il donc retourner au moyen-âge? Idée « absurde »; mais « nous espérons voir restituer dans un monde nouveau, et pour informer une matière nouvelle, les principes spirituels et les normes éternelles dont la civilisation médiévale ne nous présente ,à ses meilleures époques, qu'une réalisation historique particulière, supérieure en qualité malgré ses énormes déficiences, mais définitivement passée. » (22-23).

Pour préciser davantage encore pourquoi et en quel sens il loue la scolastique et blâme la philosophie moderne, l'auteur ajoute deux remarques préliminaires : 1° Il ne s'agit pas des qualités subjectives des auteurs qui représentent ces philosophies. « Pour le talent, l'activité intellectuelle et la perfection technique du travail conceptuel, quelques-uns parmi les philosophes modernes l'emportent de beaucoup sur certains des scolastiques secondaires des trois derniers siècles. Mais, en philosophie, c'est l'objet qui est maître, et si un grand esprit sort de la voie, il ne se trompe que plus grandement. » (23).

2° Dans cette comparaison entre les deux philosophies, il n'est question que des « principes spirituels du monde moderne ». Quels sont ces principes? Le *Syllabus* et l'Encyclique *Pascendi* réunis, « nous en montrent, dans un résumé saisissant, les résultats suprêmes. On peut dire, en outre, qu'au point de vue philosophique, les principes spirituels spécifiquement modernes se ramènent, avant tout, à une double exigence déjà manifeste chez Luther, ouvertement déclarée chez Rousseau, tout à fait explicite chez Kant et ses successeurs, et que je me permettrai d'appeler à la fois *immanentiste* et *transcendantaliste*, en attachant à ces termes, par eux-mêmes assez vagues,

la signification suivante : Principe immanentiste : la liberté et l'intériorité consistent essentiellement dans une opposition au non-moi, dans une revendication d'indépendance du dedans par rapport au dehors : vérité et vie doivent donc être uniquement cherchées au dedans du sujet humain ; toute action, toute aide, toute règle, tout magistère qui proviendrait de l'*autre* (de l'objet, de l'autorité humaine, de l'autorité divine) étant un attentat contre l'esprit. Principe transcendantaliste : par là même et réciproquement, il n'y a plus de donné qui nous mesure et nous domine, mais notre fond intime transcende et commande tout donné. Nature et lois, définitions, dogmes, devoirs, n'étant pas objets qui s'imposent de par l'*autre*, sont pures expressions de notre dedans, et de l'activité créatrice de l'esprit en nous. Telles sont les idées qui, agissant sous les modes les plus divers et avec les nuances les plus variées, aboutissent dans le monde moderne au grand principe de l'Indépendance absolue de la Créature ». L'auteur, après avoir remarqué que ces idées détruisent, au lieu de l'établir, la véritable autonomie spirituelle, qui est, dit-il en une formule qui demande réflexion, mais profonde et vraie, « une intériorisation vitale de l'*autre* par l'intelligence et par l'amour », ajoute avec raison que « c'est vouloir naviguer sans boussole que de traiter avec les modernes sans avoir d'abord compris ces choses » (25).

Il faut choisir entre ces principes et les principes de la philosophie scolastique (qui sont aussi ceux du dogme catholique), et ce serait « chose redoutable de commencer sa vie intellectuelle par un péché d'esprit ». Ce choix fait, il sera permis de sympathiser avec tout ce qu'il y a de bon dans la pensée moderne et de « laisser jouer librement la tendance *universaliste* si admirablement manifeste en un saint Thomas d'Aquin, qui porte, bienveillante et pacifique, la pensée catholique à chercher partout les concordances plutôt que les oppositions, les fragments de vérité plutôt que les privations et les déviations, à sauver et à assumer plutôt qu'à renverser, à édifier plutôt qu'à disperser. » Je ne puis m'empêcher de citer encore la conclusion de l'auteur ». Et certes, le travail ne manque pas aux catholiques, et il y a de quoi tenter leur esprit d'initiative. Car ils doivent faire face à une œuvre d'intégration universelle, et, s'ils sont tenus, pour garder leur être, de rejeter absolument les principes spirituels qui font que le monde moderne se pose et s'oppose et se spécifie lui-même comme *moderne*, ils n'ont pas à détruire le monde moderne, mais à le conquérir et transformer, — pour le

temps du moins et dans la mesure où le souverain Maître de l'histoire voudra retarder le grand mouvement de chute dont la réforme luthérienne est le premier signe éclatant. » (27).

II

La première étude, « La science moderne et la raison », est une attaque à fond, non contre la science ni la raison, mais contre l'abus que l'on fait de ces mots et les confusions qui s'ensuivent. Œuvre de jeunesse, où tout n'est pas mûr et rassis, ni dès lors parfaitement limpide, comme sont les écrits subséquents de l'auteur, mais riche de pensée et débordante de vie chrétienne. La *raison* n'est pas une faculté distincte de l'*intelligence*, mais une fonction de notre intelligence débile, qui n'ayant pas l'intuition des essences, se sert de concepts intermédiaires pour voir le rapport des choses entre elles. Le mot a été pris par les philosophes modernes pour signifier la faculté discoureuse comme telle, l'assembleuse de concepts, et la substituer à l'intelligence, qui nous fait voir des réalités, bien que de façon abstraite. L'intelligence ne se trompe pas; mais la raison raisonneuse qui se grise de sa propre activité, combien souvent elle devient « l'intelligence des esprits faux », qui « raisonnent abondamment, subtilement, habilement, mais qui s'éloignent d'autant plus de la vérité qu'ils raisonnent davantage ». Elle tend constamment à s'émanciper de l'intelligence, et si peu que celle-ci relâche son contrôle, « le raisonnement fonctionne désordonnément, comme ferait un mécanisme en marche que l'ouvrier ne surveillerait plus. » Ainsi « cette raison qui est si grande qu'elle peut s'élever jusqu'à la connaissance de son Créateur, est si faible qu'elle s'est laissée sans résistance, depuis qu'il y a des philosophes sur la terre, duper par les plus grossiers prestiges. » (40.)

Dieu, pour la guérir et la diriger, lui propose la révélation en lui demandant la foi. Non pas une foi sans raison; car, en demandant la foi, il présente les meilleures raisons de croire. Si elle accepte, elle en sera singulièrement aidée et fortifiée.

Mais cette aide implique un contrôle. Or la science moderne, la philosophie moderne ne veulent ni aide ni contrôle. La liberté de la science n'est plus la liberté de la recherche, la liberté d'arriver au vrai, la liberté dans son domaine propre; la liberté de la philosophie, ce n'est plus

la liberté de la raison, la liberté d'être raisonnable. Ce que demandent ces « savants modernes », ces « philosophes modernes », c'est la liberté absolue, « sans règle ni mesure, la liberté de se tromper comme ils veulent, autant qu'ils veulent, partout où ils veulent, sans autre contrôle qu'eux-mêmes ». Cette pseudo-science, cette pseudo-raison sont devenues des idoles. Et c'est ce que l'on présente aux foules sous le nom de Science et de Philosophie.

III

Ce qui peut rester de vague et d'imprécis dans l'étude que je viens de résumer rapidement, s'éclaircit et se précise dans l'étude suivante, sur « La liberté intellectuelle ». L'une et l'autre, en effet, se meuvent à peu près dans le même cercle d'idées. Mais ici la pensée est plus mûre, l'expression plus ferme, le côté positif de la question envisagé de plus près.

En droit, la raison humaine, avec les seules forces de la nature, a tout ce qu'il faut pour connaître la vérité naturelle : vérité sur l'existence et la nature de Dieu, vérité métaphysique et morale, motifs de crédibilité dans l'hypothèse d'une intervention spéciale de Dieu dans le jeu des causes secondes, en faveur d'une vérité supérieure. En fait, nous constatons que le commun des hommes est incapable pratiquement d'arriver par soi-même à la somme de vérités religieuses et morales nécessaires pour mener une vie vraiment humaine. Quant aux philosophes, s'ils ont trouvé d'admirables vérités, que d'erreurs en revanche, sur des points de première importance, comme celui de la destinée humaine, où saint Thomas nous montre ces grands génies dans l'angoisse, faute d'avoir su mettre la béatitude, au concret, là où elle est de fait.

A cette impuissance de la philosophie, M. Maritain, outre les causes généralement données, en assigne deux autres : un désordre de la raison quant à la fin de la recherche intellectuelle, et un désordre de la raison, quant aux moyens. Désordre quant à la fin, en voulant tout savoir, même ce qui la dépasse, et manquant ainsi sa fin naturelle pour obtenir par soi-même une plénitude de science que Dieu seul peut lui donner et, dans l'ordre où nous sommes, veut en effet lui donner. Désordre quant aux moyens de la recherche. Au lieu de regarder l'objet, qui le déborde de toute part et dont il ignore tant de choses, il ramène l'objet à la mesure de sa science

et prétend tout expliquer avec ce qu'il sait déjà. D'où il arrive, en particulier, que, en face des faits qui prouvent la Révélation, « la raison des sages se couvre presque fatalement d'une sorte de *voile philosophique* qui l'empêche de penser qu'une réalité puisse exister à l'égard de laquelle toute sa science soit comme un brin de paille (82) ».

Cette insuffisance de la raison, cette dépendance de Dieu et de l'objet, cette soumission à la vérité ne sont pas un servage; le servage, c'est d'être esclave du préjugé, de l'erreur et des puissances d'erreur. Le cas de la philosophie moderne est tout différent. Ce n'est plus la raison laissée à elle-même, c'est la raison apostate. Elle a rompu avec Dieu et avec l'être objectif perçu par l'intelligence. De là une altération profonde de l'activité connaissante. « L'amour égoïste de soi, dit sainte Catherine de Sienne, est comme une ténèbre qui recouvre la lumière de la raison et éteint en elle celle de la foi. On ne perd pas l'une sans perdre l'autre. » Les deux péchés intellectuels signalés plus haut (ambition d'acquérir avec les seules forces de la raison une science parfaite et exhaustive, parti pris de façonner le réel à la mesure de l'esprit humain) « devaient cesser d'être des accidents menaçant constamment la connaissance pour devenir la règle même et la loi de celle-ci... L'esprit dès lors entrait en servitude; car il se trouvait lié à l'erreur par une sorte de contrat, et il devait fatalement subir, au terme de la philosophie moderne, le joug de l'absurdité déclarée et formelle, qu'il s'agisse du logicisme hégélien, posant que l'*être et le néant sont la même chose*, ou de l'anti-intellectualisme bergsonien, affirmant que « le changement est la substance même des choses. » (84.)

Cet état de servitude, continue l'auteur (que je ne fais guère que transcrire dans ce résumé), a plusieurs signes manifestes. « D'abord l'affaiblissement de la raison, qui tend à perdre à la fois et la ferme lumière des premiers principes, primordiales intuitions de l'être, et l'élan vivant qui la porte naturellement vers sa fin, vers l'être intelligible, et la fidélité à l'expérience, par où l'être lui parvient. Ainsi désaxée ou décentrée, cette raison se réduit à l'exercice matériel du raisonnement, d'un raisonnement sans fin, qui émiette et dissout infatigablement le pain de l'intelligence et qui ne peut jamais conclure par oui ou par non (85). »

Un second signe de cette servitude de la raison est « la

tyrannie du *scientisme*, qui, ayant choisi la Mathématique comme instrument universel et régulateur souverain du savoir, courbe uniquement la pensée sur le détail physique, proscrit la connaissance des causes et des réalités suprêmes, refuse d'appeler science autre chose que la science des phénomènes sensibles ». Ainsi le scientisme « impose à l'intelligence la loi même du matérialisme : cela seul est intelligible qui est vérifiable matériellement et qui se réduit intégralement à une réalité inférieure (85 86) ».

C'est là le premier degré, le premier état du scientisme, « le mécanisme universel, asservissant la philosophie et toute discipline supérieure à la quantité dimensive et aux mathématiques. » Le second degré, le second état est représenté par l'évolutionnisme. On explique l'univers « en racontant son histoire supposée », et l'on engendre ainsi la réalité. Evolutionnisme mécanique, déjà indiqué par Descartes ; évolutionnisme contemporain, admettant « un principe quelconque, spirituel au besoin, à qui on demande seulement d'être assez flou pour que tout le reste puisse en sortir ». En somme, c'est toujours l'intelligence asservie à la matière.

Un troisième signe de cette servitude, c'est l'attitude de la raison moderne à l'égard des faits. « D'un côté, elle devient l'esclave du fait brut... En dehors du fait matériel, pas de vérité. L'intelligence succombe sous l'érudition et sous la quantité des connaissances, elle devient incapable de discerner et de juger... Elle perd la notion même de l'absolu, et ne peut plus considérer que les aspects contingents du réel, tels qu'ils apparaissent dans les faits particuliers », par opposition à la scolastique, qui, elle, vit de l'absolu. « D'un autre côté, et par une contradiction apparente, qui s'explique fort bien quand on réfléchit que, malgré tout, l'intelligence ne peut pas cesser complètement de penser, et que, le fait n'étant pour elle, en réalité, que le véhicule de l'idée, elle ne peut respecter les faits qu'en respectant les idées, la raison scientiste violente ou rejette avec un incroyable mépris les faits qui ne rentrent pas dans ses cadres... Sitôt qu'un humble fait se présente pour témoigner d'une vérité supérieure, le philosophe scientiste le renvoie à l'instant. La question ne sera pas posée, elle n'est pas scientifique ! » S'il est incontestable et s'impose à l'examen, il sera dénaturé pour être plié, coûte que coûte, à l'explication scientiste. « Ce mépris des faits n'est pas le propre d'une

raison libre, mais d'une raison esclave et infirme, qui n'est pas capable de porter la vérité. » (91). Et cela se trouve soit dans le scientisme exotérique, à « l'usage du vulgaire, qui déclare que la science sait tout », soit dans le scientisme ésotérique de l'histoire pseudo-scientifique ou de la philosophie nouvelle, qui, volontiers « déclare que la science ne sait que peu de chose, ou presque rien, ou rien du tout ». Mais ici comme là, on reste esclave du principe sacré « que la science humaine (devenue chez les modernes utilitaire et pratique avant tout) ne soit pas ordonnée par l'homme à une fin autre qu'elle-même, mais qu'elle soit pour nous la fin suprême, la Règle et le Salut. » (92)

Reste la pire des servitudes, le servage par excellence, « l'asservissement à l'esprit du monde ». La philosophie moderne n'y pouvait échapper; car « l'homme sert toujours un maître. Dès l'instant qu'elle s'affranchissait de Dieu, elle se livrait à cet esprit. S'érigeant elle-même en juge suprême de la vérité, elle ne peut que haïr le surnaturel et tout ce qui porte le signe d'une vérité et d'une autorité supérieures à la raison... Qui oserait dire que nos philosophes ne craignent pas Dieu? Ils le redoutent tellement qu'ils n'osent jamais parler de lui, qu'ils interdisent, comme faisait M. Rauh, que son nom même soit prononcé devant les enfants... L'instauration d'un monde purement laïc, où le souvenir même du surnaturel soit effacé, le transfert à l'homme et à l'esprit humain des attributs incommunicables, de l'indépendance absolue, de la souveraineté universelle, voilà l'œuvre à laquelle travaille en réalité la philosophie moderne, et dont elle inspire à beaucoup de ses adeptes le pressentiment et le désir... Son évolution, variée et multiforme, converge vers un terme idéal, qui est proprement la divinisation de l'esprit humain. » (97-98).

En face de ces multiples servitudes, qui se cachent sous l'étiquette de liberté, la philosophie thomiste ou la philosophie chrétienne, qui ne craint pas d'afficher sa soumission à Dieu et la dépendance qui est dans l'ordre à l'égard de la théologie, nous donne la vraie liberté de l'esprit en nous mettant dans la vérité. L'auteur indique à ce propos comment la vérité, vérité naturelle et vérité surnaturelle, est la liberté de l'intelligence, quelles sont les marques de cette liberté, quelles en sont les garanties. (98-107). Belles pages, édifiantes autant qu'instructives, sur lesquelles il n'est pas nécessaire d'insister.

L'étude s'achève par quelques pages (107-117) sur l'attitude de la pensée thomiste à l'égard de la pensée moderne. « S'agit-il de l'esprit de la philosophie moderne?... Entre la pensée chrétienne et cet esprit, il y a un infranchissable abime. » Faut-il donc rejeter cet immense effort de trois siècles? « Nous ne rejetons pas tout ce que les philosophes modernes ont pu dire, tout ce qu'ils ont apporté matériellement à la pensée depuis trois siècles; ce serait pure folie et offense à ce qui subsiste de divin dans tout effort vers le vrai... Nous rejetons l'esprit de la philosophie moderne, ses principes spécifiques, son orientation d'ensemble, le terme final où elle tend. De tout cela, il n'y a rien à garder, que d'utiles leçons. » Que cette philosophie ait cherché la vérité, mais par des chemins d'erreur, ou que, comme c'est le cas ordinaire en philosophie contemporaine, suivant la juste remarque de M. de Lantsheere, on y cherche moins « une explication réelle des choses qu'une épopée intellectuelle, un drame de l'esprit, un poème subjectif », nous constatons qu'elle « a perdu son caractère scientifique ». Dès lors, nous qui croyons à la vérité, qui croyons que la philosophie est une science, et que si la scolastique a raison, elle peut se perfectionner, mais non changer ses principes, « nous croyons que les intérêts de Dieu et ceux de la vérité sont engagés dans le débat ». (109).

Il nous reste à profiter des leçons que cette philosophie dévoyée nous donne. « Tout d'abord, elle nous montre, par l'histoire même de son développement, l'importance capitale et le devoir qu'il y a pour nous à rester fidèles aux principes métaphysiques, et en même temps à ne pas lier imprudemment, comme faisaient les scolastiques de la décadence, ces principes métaphysiques à telle ou telle conception physique. Elle nous apprend aussi à rester attachés strictement à la pensée de saint Thomas. Ce qui a préparé la philosophie moderne, c'est pour une bonne part l'individualisme de certains scolastiques du XIV^e^ et du XV^e^ siècles, comme Duns Scot et Occam, leur recherche des questions subtiles où l'originalité peut se faire apprécier leur tendance au rationalisme et au nominalisme et leur opposition à saint Thomas. Avec un recul de plus de six cents ans, et après tant d'expériences, la pensée catholique discerne mieux ce qu'il en est. Saint Thomas seul apparaît aujourd'hui comme le représentant par excellence de la philosophie chrétienne, et parce que seul il en contient dans ses principes toute

l'universalité, et toute la hauteur, la largeur et la profondeur, seul il peut la défendre efficacement contre des erreurs auxquelles nul palliatif aujourd'hui ne saurait remédier. La scolastique moderne ne peut mettre sa fierté qu'à l'imiter humblement, et non pas à repenser sa doctrine à la mode de notre temps, mais à repenser, selon le mode de sa doctrine, tous les problèmes de notre temps. » (110).

La philosophie moderne nous apprend encore, par l'histoire de ses succès, « le danger de cette douce paresse qui menace, hélas! (comme tous ceux qui possèdent) les possesseurs de la vérité, et qui est responsable pour une grande part de leur extraordinaire carence de trois siècles; faut-il ajouter qu'elle nous montre aussi le danger d'une certaine vénération académique des idées humaines et d'une certaine sérénité philosophique?... Que dire d'un scolastique qui prendrait le ton de nos philosophes universitaires lorsqu'ils se congratulent pieusement, qui revivrait amoureusement leur pensée, et pour qui les suffrages d'un de ces maîtres serait un cordial sans prix? » Je ne puis tout transcrire, il faut lire les deux pages, ironiques à la fois et graves, que M. Maritain écrit à ce sujet, 111-112.

Est-ce à dire qu'il faille couper les ponts entre eux et nous? Il s'en faut. « La philosophie moderne est très utile à la pensée par ses erreurs mêmes, dont la réfutation porte sans cesse à approfondir la vérité, à préciser les principes, à mettre en lumière des aspects nouveaux. » (112).

« Enfin, si l'esprit général de la philosophie moderne va à l'erreur, combien de philosophes modernes, engagés malgré eux pour ainsi dire dans ce vaste mouvement, ont cherché de bonne foi, souvent au prix des conflits les plus amers, et avec une ardeur intellectuelle, une *qualité* de travail, parfois une puissance de génie que bien des défenseurs de la *philosophia perennis* peuvent leur envier. Si le système est inacceptable, le philosophe, lui, peut parfois, non seulement avoir mis la main sur de nouvelles vérités partielles, mais encore avoir perçu dans la nature ou dans l'âme quelque profonde et primordiale réalité... Il pourra ainsi mettre en relief de précieuses vérités, que la philosophie chrétienne possédait déjà au moins virtuellement, mais sans les exploiter d'une manière aussi intense. Nouvelles vérités partielles, vérités de fond ainsi retrouvées, il convient à la philosophie

scolastique de tout assimiler, de tout rectifier, de tout équilibrer, et de transporter dans la vraie lumière ces *intentions* intellectuelles que la philosophie moderne viciait. C'est là la seule manière acceptable de *sympathiser* avec les philosophes modernes. » (113).

A l'égard de la science moderne, la position de la philosophie scolastique est facile à définir. « Philosophie de l'être, fondée sur l'expérience, désireuse de se continuer avec les faits établis par les sciences positives, non seulement elle accueille tous ces faits, mais encore elle est la seule philosophie capable de les faire entrer dans un corps de doctrine et de réaliser un jour l'union de la métaphysique et des sciences », comme le reconnaissent déjà des savants de premier ordre. « D'autre part, elle est seule en mesure de mettre les sciences positives à leur vraie place, de tracer comme il convient les limites de leur compétence, et en même temps de fonder et de justifier leur valeur. » En face du scientisme présomptueux et de ses prétentions métaphysiques, elle élucidera les principes des sciences et les ramènera « aux principes suprêmes d'une métaphysique digne de ce nom. » Puis, elle s'emploiera « à refondre l'immense quantité de faits et de matériaux amassés par les sciences dans une grande synthèse organique informée et vivifiée par les principes de la philosophie première. » Œuvre vaste et difficile, qu'elle accomplira non en servante, mais en reine, prenant un point d'appui dans la nature, mais pour « s'élever à Dieu et tout rapporter à Dieu ». (116-117).

IV

Quel magnifique programme pour le thomisme renaissant! Mais à quelles conditions se fera cette renaissance? C'est le sujet de l'étude qui suit, conférence donnée à Louvain en 1920. Le conférencier analyse d'abord les causes qui, à la fin du moyen âge et au début des temps modernes, ont fait perdre à la scolastique l'empire qu'elle avait sur les intelligences et assuré le triomphe de la nouvelle philosophie, spécialement de la réforme cartésienne. Jetant d'abord un coup d'œil sur le XVII[e] siècle, dont il ne méconnaît pas les grandeurs, il y constate un grand déficit philosophique, la « carence » de la scolastique et de saint Thomas, que ne pouvait remplacer une teinture de platonisme augustinien, l'alliance malheu-

reuse de cette philosophie avec la science surannée du moyen âge et d'Aristote, ce qui laissait le champ libre et donnait beau jeu à Descartes. Ce qui restait de bonne scolastique ne se trouvait que dans des livres latins et se perdait dans les disputes d'école ou dans des formules qui n'étaient plus que des formules vides. Bref, la doctrine et l'esprit scolastiques n'étaient plus de bonne qualité. C'est la première cause que l'auteur assigne au succès de Descartes. Il en conclut que « la renaissance thomiste dépend avant tout des scolastiques eux-mêmes, de la fidélité et de l'obstination avec lesquelles ils garderont intacte leur différence spécifique. Cela les oblige à être extrêmement *difficiles* et extrêmement *exigeants* à l'égard d'eux-mêmes quant à ce qui fait leur être et leur qualité essentielle, quant à la doctrine et quant à l'intellectualité ». Donc « fidélité rigoureuse, non seulement aux principes généraux mais aux moindres principes philosophiques de saint Thomas, je parle des principes formels, dont le plus insignifiant en apparence a sa place nécessaire dans une doctrine qui est organique et vivante et qui embrasse tous les aspects du réel... Il ne s'agit pas d'un attachement servile... et d'une manière de philosopher qui consisterait à répéter leurs formules (de saint Thomas et d'Aristote) d'une façon mécanique. Il s'agit d'une fidélité *spirituelle* et *filiale* qui fait chercher dans leurs principes activement médités, groupés, coordonnés, le moyen de découvrir, d' « inventer » la solution des problèmes nouveaux... Car c'est implicitement et virtuellement, ce n'est pas explicitement, que ces principes contiennent la réponse à tout nouveau problème philosophique, ou plutôt aux nouvelles déterminations et aux nouveaux modes que les éternels problèmes philosophiques peuvent recevoir de nos jours. Soyons fidèles à saint Thomas comme à une grâce de Dieu. » Pour cela, comprenons aussi que « la race intellectuelle de saint Thomas est une race avant tout métaphysique. »

En second lieu la scolastique était déchue parce qu'elle n'avait pas su faire usage de ses richesses intellectuelles. C'est une loi générale que « le succès, en un temps donné, est moins fonction de la valeur, de la qualité, de la vérité des principes que de l'usage actif qu'on en fait. » Or, outre les faits déjà signalés (abandon de saint Thomas et de la métaphysique aristotélicienne, luttes d'écoles, paresse et répétition routinière, terminisme occamiste), qui tous peuvent se ramener à ce bon usage, il faut signaler

surtout « l'effrayant malentendu qui se produit au XV^e^ et surtout au XVI^e^ et XVII^e^ siècles entre les scolastiques et les pères de la science moderne ». Les erreurs variées et très lourdes qui viciaient la science des anciens (physique, système du monde, etc.), n'étaient qu'un alliage étranger dans la philosophie d'Aristote, et saint Thomas « n'usait de ce matériel scientifique que pour illustrer, pour incarner sensiblement ses principes, non pour établir démonstrativement ses conclusions métaphysiques ». Mais les scolastiques de la décadence, « incapables de dégager les principes formels d'Aristote de la gangue matérielle dans laquelle ils les recevaient, ont fait tout ce qui était en eux pour river la philosophie d'Aristote à toutes ces erreurs d'ordre exclusivement scientifique que le monde moderne allait rejeter. » D'autre part, « les naturalistes faisaient tout ce qui était en eux pour river la nouvelle science des phénomènes en train de se former aux plus rudimentaires métaphysiques matérialistes, hylozoïstes, panthéistes, cabbalistes, et avant tout à la métaphysique mécaniste (celle de Descartes). De là un immense, un inextricable malentendu ». (148.)

Démêler cette confusion était le devoir des scolastiques, des détenteurs de la sagesse, « laquelle, à titre de science suprême, juge de ses propres principes et des principes des autres sciences. Ils furent les premiers à confondre la science mathématique des phénomènes sensibles avec les métaphysiques qui la recouvraient ». Quelques-uns hargneusement rejetèrent tout en bloc; d'autres, et parmi eux de grands esprits, comme Cajetan ou Jean de Saint-Thomas, se contentèrent d'assurer le maintien des grandes vérités métaphysiques et théologiques, sans s'occuper du reste. Si quelques-uns s'intéressèrent au mouvement scientifique, ce furent de pauvres métaphysiens, qui, par leurs concessions, aidèrent plutôt à la révolution cartésienne.

Quelles conclusions dégager de ces réflexions sur l'histoire pour les conditions de la renaissance thomiste?

1° Ne nous bornons pas à faire des manuels, publions des travaux originaux, « dont les qualités de fabrication intellectuelle et de précision scientifique, dont la perfection technique et le fini ne le cèdent en rien aux ouvrages des modernes ».

2° Que cette philosophie « ne soit pas exclusivement ordonnée aux études théologiques, mais qu'elle donne son plein dans son ordre propre, en attachant aux intérêts

métaphysiques et philosophiques toute l'importance qu'ils méritent ». Ainsi apparaîtra-t-elle non simplement comme une philosophie de séminaire, mais comme la philosophie naturelle de l'esprit humain. Elle a tout avantage à rayonner largement dans les milieux laïques, puisque « la science et la philosophie ne sont plus le partage exclusif des clercs ».

3° Philosophions non pas tant pour un but pratique que pour philosopher, pour approfondir les vérités métaphysiques et faire progresser la science. C'est en ne servant à rien, suivant le mot d'Aristote, que la métaphysique devient utile à tout et à tous.

4° En même temps, tenons-nous toujours « en avant du mouvement de recherche philosophique et scientifique, recueillant avec sollicitude, purifiant, rectifiant et dirigeant tout mouvement vers le vrai ». Seuls les scolastiques « peuvent mettre au point tous les problèmes qui préoccupent les esprits modernes et régler à l'aide de principes éternels les mouvantes questions que fait naître la succession des temps ».

5° N'ignorons pas la philosophie moderne et n'y voyons pas seulement une ennemie. Nous n'essayerons pas « de repenser le thomisme à la façon de Kant ou de M. Bergson ». Mais en restant thomistes, nous tâcherons de comprendre à fond la philosophie moderne. Nous le pouvons mieux que les modernes eux-mêmes, et nous sauverons ce que la philosophie moderne contient d'être et de bon, en assimilant à la forme thomiste les matériaux de grands prix dont l'œuvre des philosophes modernes a enrichi le trésor intellectuel de l'humanité.

Reste à dire un mot des « aides extrinsèques » dont le travail philosophique a besoin. Parmi ces aides, il y a d'abord la continuité traditionnelle, la collaboration intellectuelle. L'individualisme a été une grande cause de décadence philosophique au XIV^e^ siècle et depuis un grand obstacle à la reconstitution philosophique. Sachons nous aider du travail d'autrui.

Il y a, en second lieu, la parfaite rectitude de volonté, l'élan du cœur vers Dieu. Combien saint Thomas ne doit-il pas à son amour pour Dieu! Or, la décadence scolastique nous montre des âmes se complaisant en elles-mêmes, dans leur science plutôt que dans la vérité. La philosophie est une contemplation de Dieu et des choses divines, et comme toute contemplation trempe dans l'amour, le parfait gnostique, comme dit Clément

d'Alexandrie, disons le philosophe scolastique et le théologien doivent être des hommes qui aiment avant tout, qui aiment passionnément Dieu et la vérité. Alors, et alors seulement, peut-on philosopher « avec toute son âme ».

J'ai résumé de mon mieux et *con amore* les idées principales de M. Maritain. C'est assez dire que, sur le fond des choses et sur l'ensemble, je suis d'accord avec lui, comme je le crois d'accord avec la pensée de l'Eglise. S'il fallait faire la part de la critique, je commencerais par exprimer un regret. C'est qu'il n'y ait pas en tête de chaque chapitre un sommaire ou quelque indication des principaux points touchés. Faute de quoi, notamment au chapitre I, le lecteur reste parfois un peu perdu, ne sachant où on le mène. Ensuite, je relèverais quelques points de détail, qui pourraient demander quelques réserves ou explications. Soit le chapitre sur les *Conditions de la Renaissance thomiste*. Est-il bien sûr que l'art du XVII^e^ siècle, tout cet art, aussi bien *littéraire* que *plastique* ou autre, soit si loin de la « plénitude spirituelle de l'art médiéval » ? N'y a-t-il pas çà et là quelques traces de « superstition » pour cet art médiéval, pris comme *un bloc*, et opposé à un autre art qui contient pourtant des « plénitudes spirituelles » comme celle de Bossuet, de Pascal, de Racine? La « vulgarisation », la « démocratisation » de la pensée, de la dévotion, qui devient alors plus « facilitée » (tendance où M. Maritain englobe saint François de Sales), n'est-ce pas là un raccourci bien simpliste, et qui semble impliquer un blâme par trop sommaire ? Enfin, ne noircit-on pas à plaisir les successeurs de saint Thomas, pour le faire briller d'un éclat plus pur ? Est-il vrai que pour saint Thomas lui-même, à l'encontre de ses successeurs de la décadence, la physique d'Aristote ne soit qu'un hors d'œuvre, n'entrant jamais dans l'intime de la démonstration philosophique (par exemple dans la question des *générations cosmiques*, où le soleil joue un rôle si essentiel) [1] ? Saint Thomas, et M. Maritain le sait, n'a besoin que de la vérité. Soit dit pour acquit de conscience, sans vouloir diminuer en rien la valeur des thèses.

Les deux dernières études n'ont plus directement pour

1. A vrai dire, M. Maritain parle de *métaphysique* et, en ce point, je lui donne volontiers raison ; mais la *Physique* était aussi, en ce temps-là, une partie de la philosophie.

objet la philosophie ni la scolastique. Aussi ne nous y arrêterons-nous qu'en passant, pour ne pas prolonger une analyse déjà bien longue, et que nous n'avons faite si longue que parce que les idées de M. Maritain nous ont paru du plus haut intérêt, à la fois spéculatif et pratique, pour quiconque s'intéresse à la vie et au progrès de la philosophie et de la théologie. Etudes d'ailleurs fort intéressantes et bienfaisantes pour l'âme. On peut même dire que, tout en étant d'un autre ordre, elles s'harmonisent avec les précédentes, en les complétant et les transposant dans l'ordre des réalités et des applications. Les « Réflexions sur le temps présent », en constatant que le mal profond dont souffre le monde actuel, mal si grave qu'il pourrait sembler sans remède, vient de ce que partout on a voulu écarter Dieu pour mettre l'homme à sa place, montrent que ce mal est guérissable par le retour aux idées chrétiennes et à la saine philosophie. Elles font entrevoir, du même coup, le rôle que pourrait avoir la France dans cette restauration de toutes choses en Jésus-Christ. « Ernest Psichari » nous raconte un de ces retours à Jésus-Christ et à la vérité intégrale; les souvenirs d'un ami d'enfance s'y mêlent avec les réflexions et les analyses du philosophe chrétien en une quarantaine de pages exquises, qu'il faudrait, ce me semble, publier à part, si ce n'est déjà fait.

J. V. Bainvel.

Giovanni Papini : un apologiste laïc de la onzième heure

Depuis mars 1921 que parut la *Storia di Cristo* de G. Papini[1], elle n'a cessé de jouir d'une vogue extraordinaire, qui en a fait un des livres les plus marquants de l'époque : en France comme à l'étranger, journaux et revues en ont parlé les uns après les autres, sur tous les tons, pendant que les tirages se multipliaient, distribuant aux quatre vents du ciel des milliers et des milliers d'exemplaires : ils ont certainement approché la centaine. La traduction française, de l'éditeur Payot à Paris, de la plume d'un jeune agrégé de l'Université, M. Paul-Henri Michel[2], chef de bureau au Musée de la guerre, est venue une année après et a renouvelé dans des proportions analogues la diffusion et la publicité de l'ouvrage.

La plupart des articles de revue, qui ont parlé de ces deux livres, n'ont pas manqué d'en faire ressortir le côté apologétique ; nous nous bornerons à mentionner celui de M. L. Gillet dans la *Revue des Deux Mondes* (*Une nouvelle « Vie de Jésus »*, numéro du 15 janvier 1922, p. 443-452), qui met Papini en opposition avec Renan. En outre, dans un long article du *Correspondant* (*L'Odyssée morale d'un Italien représentatif*, numéro du 25 octobre 1922, tome 285, p. 806-832), qui révèle une étude approfondie de la vie, des idées, des travaux de M. Papini, des diverses phases à travers lesquelles son âme a évolué, M. Paul Guiton présentait la *Storia di Cristo* comme le dernier aboutissant de cette évolution, qui ramenait au christianisme une intelligence parvenue jusqu'aux extrêmes du nihilisme et de l'anarchie.

Il semble que tout a été dit sur le récent converti et sur son dernier volume. Devant la difficulté de trouver du nouveau, le mieux sera donc, pour les faire connaître aux lecteurs de la *Revue Apologétique*, de

1. *Storia di Cristo*, in-16 de XXIX-638 p., *Florence, Vallechi* 1921.
2. *Histoire du Christ*, Paris 1922, in-16 de 454 p.

condenser, en un court résumé, les idées essentielles et les plus saillantes des articles de critique. Au reste, on a dit avec raison que cette œuvre avait une grande valeur littéraire, qu'elle émanait d'un esprit très moderne, revenu de l'anarchie à l'ordre. Il y a dans tout ce volume, ajoutait-on, un accent de conviction profonde, un esprit très chrétien qui est de nature à faire le plus grand bien aux âmes de notre temps, particulièrement aux intellectuels, qui seraient tentés de sombrer dans l'anarchie universelle.

Assurément l'auteur de la *Storia di Cristo* n'est ni exégète, ni théologien, pas plus qu'il ne s'est familiarisé avec l'histoire ecclésiastique, ou quelque autre des sciences sacrées. Il n'a pas prétendu donner un livre d'érudition, comme les professeurs d'écriture sainte en vue, Fouard, le Camus, Fillion, qui ont suivi pas à pas le récit de l'Evangile pour l'interpréter et l'éclairer ; ni même simplement un travail de ton oratoire, édifiant, pieux ou mystique, à la suite de L. Veuillot, du P. Didon, du P. Berthe, qui racontent Jésus-Christ avec leur âme, pour le faire connaître et aimer.

C'est à cette dernière catégorie d'écrivains toutefois que Papini se rattache plutôt, tout en se séparant d'eux sous plus d'un rapport et d'une manière notable. Il s'est converti à la lecture de l'Evangile, il l'a étudié en simple laïc, avec son cœur plus encore qu'avec son esprit, mais avec toute son âme, et aussi, à sa manière, avec sa nature et la mentalité que lui avaient créée ses études précédentes, en même temps qu'avec les lumières de la foi recemment acquise et la reconnaissance pour le bienfait reçu. De là est sortie une œuvre originale, étrange même dans plus d'une de ses pages, car l'ancien esprit nihiliste, anarchiste du sceptique universel a fortement marqué son empreinte sur les épanchements enthousiastes du néophyte, sur ses actes de foi, d'un ton parfois extraordinaire. Il n'a pas manqué sans doute de soumettre son travail à des hommes compétents et instruits, à des critiques qui lui ont signalé les erreurs et les fautes à corriger, et il a corrigé sérieusement. Toutefois il reste de la lecture de son livre l'impression dernière qu'il est revenu de loin

n'a gardé de vraie conviction morale que sa foi, nouvellement conquise, et continue à tout saper, à tout détruire pour dresser sur des ruines universelles l'apothéose de Jésus-Christ et de son œuvre.

Il n'a pas prétendu donner une biographie complète, dans le sens propre du mot ; il a du moins conservé les grandes lignes de la vie du Christ, sans s'astreindre à parcourir, suivant l'ordre chronologique, la série des travaux de son apostolat. Son plan était plutôt de grouper les épisodes évangéliques qu'il a le mieux compris, le plus goûtés, qui ont produit sur son âme une impression plus profonde, et il en a tiré une série de tableaux vivants et pittoresques, dans lesquels ses idées, ses sentiments et ses convictions chrétiennes se reflétaient davantage et se donnaient libre carrière, en même temps que s'étalait librement son imagination de penseur et de philosophe très moderne.

Ces épisodes-tableaux, assez peu nombreux, qu'il est par conséquent facile de suivre, groupent les faits de même nature, tels que les trois résurrections (chapitre *Talitha kumi*, *Lo sveglio di Lazaro*). Sans doute le narrateur s'est attaché de près au récit évangélique et même, pour quelques passages, il se contente de traduire le texte de la vulgate ; ainsi l'épisode des assises solennelles du jugement dernier, Matt. xxv, 31-41, chapitre *pecore e capri*, sur la fin. Ce qui nous est un témoignage de sa connaissance des Evangiles et de sa fidélité scrupuleuse à reproduire leur récit. Et il n'a pas manqué d'emprunter aux exégètes et aux interprètes des livres saints un certain nombre d'idées courantes, de faits explicatifs et autres. Mais la partie vraiment neuve, à laquelle son programme s'est principalement arrêté, c'est celle qu'il a tirée de son propre fond, de cette âme à deux aspects que nous venons d'esquisser.

Il a voulu faire connaître et aimer Jésus à des classes toutes spéciales d'hommes, à celles qui se rapprochaient davantage de son caractère et de sa situation extérieure, et avant tout aux esprits soucieux de vérité profonde, quel que soit d'ailleurs leur état d'âme et de conscience. Il a voulu procurer le bonheur de la foi

chrétienne, nouveau pour lui, par conséquent encore plus inappréciable, aux incrédules et aux athées, qui souffraient, comme lui naguère, du besoin de croire. Pour les autres, qui consentiront à le lire, il fera naître en eux la curiosité d'ouvrir l'Evangile, de le feuilleter, et quand ils l'auront goûté, aimé, ils le découvriront peu à peu, jusqu'au jour où ils y reconnaîtront la parole de Dieu, sa voix, son appel enfin.

Avec ce programme, dicté par un zèle tout neuf, les paradoxes, les exagérations d'idées, de langage, sont mis en œuvre, comme tout le reste, pour nous attirer à Jésus, en présentant sous un aspect particulier son apostolat de rénovation du genre humain. Le Christ dans le Sermon sur la Montagne est le *Renverseur*, *il Rovesciatore*, *le Culbuteur*, *lo Capovolgitore*, qui bouleverse les classes de la société, les conditions de la vie, met les pauvres à la place des riches, les ignorants au-dessus des savants, les simples sur le même rang que les gens d'esprit, prend pour principe et règle de conduite l'axiome : les premiers seront les derniers.

Déjà dans ses débuts, à la synagogue de Capharnaüm, il évangélise et conquiert les humbles, les hommes de peu, artisans et gens de métiers, pêcheurs, petits commerçants. Des riches et des notables, des hommes instruits, influents, quels qu'ils soient, il n'a cure. Plus tard il condamnera la banque et les trafics illicites, chassera les vendeurs du Temple. L'argent, les monnaies, les richesses appartiennent à Mammon, l'ennemi de Dieu, non moins exécrable que la divinité des Affaires, *Il dio negotio*. Les pièces d'or et d'argent, à l'effigie de César, que Jésus n'a jamais touchées, pour ne pas se souiller, sont l'excrément de Satan, *Lo sterco del demonio*. Bref, ne trouvant dans la création que passions, vices et désordres de toute sorte, Jésus bouleverse la nature pour la redresser et jette sur l'*Antinatura* les fondements de son œuvre.

Révolutionnaire, il l'est bien en ce sens, mais c'est qu'il a dû engager une lutte à mort contre les chefs de la nation juive, anciens, scribes et docteurs de la loi. Ils ont faussé la révélation mosaïque par leurs prescriptions misérables et leurs formules qui la rendent mes-

quine, étroite. Il se voit obligé de la redresser, afin de la perfectionner et de la compléter, ce qui est le but de sa mission. Ces gens sont pétris de haine et d'égoïsme, ils se sont faits les héritiers, les petits neveux, les vrais descendants de Caïn.

Ils ont exagéré la dureté, les exigences du mosaïsme, d'une loi de crainte ils ont fait une loi de terreur. Aussi le Christ, et c'est en cela que consiste surtout son rôle de révolutionnaire, lui oppose l'Amour, amour de Dieu, amour du prochain. Il l'a apporté sur la terre, et partout la *Storia di Cristo* nous le montre agissant par amour, en frère *amoureux:* il vient réconcilier les hommes avec Dieu leur père, la création avec son Créateur; toute sa vie il se sacrifie pour sceller cette alliance nouvelle, ces rapports de famille. De ceux-ci il donne la formule dans le *Pater*, que Papini paraphrase comme une prière *sans théologie*, tout en montrant qu'elle condense en quelques mots la plus belle et la plus complète des théologies, chap. *Padre nostro.*

La storia di Cristo est bien le poème de l'amour du Christ pour les hommes. Il n'est fait mention qu'une fois de son Cœur divin (à la fin du chapitre *Il Resuscitato respinto*), mais à chaque page le moindre de ses actes prend son point de départ dans ce foyer d'amour. Aussi l'auteur ne cache pas ses préférences pour les épisodes dans lesquels respirent les sentiments qui ont cet amour pour principe. Deux sont amplement développés: le premier est la parabole de l'Enfant prodigue, qui met en évidence la supériorité de l'amour paternel, image de l'amour divin, dans un véritable petit roman de caractère, dont le prodigue est le héros, et par le contraste exagéré avec son frère: nous le voyons revenir peu à peu, sous l'action des privations et des épreuves, à de meilleurs sentiments, puis à la conversion totale.

L'autre épisode, plus délicat, que Papini développe avec un vrai culte dans trois chapitres, chante l'amour de Jésus pour les pécheurs et pour une catégorie plus misérable et plus digne d'intérêt; la pécheresse à ses pieds, qu'elle oint en vue de la sépulture, présentait une situation presque dramatique; son amour pour

le Christ a été le principe de sa conversion, elle a aimé davantage parce qu'elle a été pardonnée, et plus elle a aimé dans son acte de généreuse manifestation, plus il lui sera pardonné. Papini résout, un peu subtilement, un des plus grands problèmes de la théologie et de la vie humaine dans ses rapports avec Dieu, l'action parallèle de la nature et de la grâce, sur la liberté et le progrès indéfini qu'elles réalisent en commun dans une âme (chap. *Ha molto amato*).

C'est dans la Passion du Christ qu'avec les Pères de l'Eglise et la foi chrétienne, l'historien puise une démonstration complète de la vérité de cette foi. Après un hors-d'œuvre, le *Mystère de Judas*, qui semble une réminiscence de Pascal et de son admirable *Mystère de Jésus*, la dernière Cène et l'Agonie à Gethsémani, révèlent, en cinq chapitres, la divinité de Jésus et la présence réelle dans la Sainte Eucharistie, le gage permanent de son amour : « Depuis presque deux mille ans que les chrétiens se nourrissent de cette victime, elle est toujours intacte et les dévorateurs ne sont pas rassasiés » ; à la fin du *Mystère de Judas*.

Au jardin, l'humanité est aux prises avec la divinité, par la seconde tentation de Satan, dans la solitude, l'abandon le plus complet. Nous sommes impuissants à démêler les vrais motifs de ce cri, qui cherche à refouler le désespoir débordant : « Père, s'il est possible, que ce Calice s'éloigne de moi ! » Mais ce n'est qu'un éclair et l'homme écrasé, anéanti se soumet, accepte le calice tout entier ; la nature a été ébranlée jusqu'à la source de vie « et Dieu est couvert de sueur, comme s'il venait d'accomplir quelque labeur exténuant ». Chap. *Sudore et sangue*.

Le sacrifice commence donc, et Jésus ne fera rien pour s'y soustraire : il sera l'agneau qu'on traîne à la boucherie, sans qu'il tente un mouvement pour s'échapper. La victime n'ouvrira la bouche que si les bourreaux la mettent en demeure de confesser le caractère surnaturel de sa personne et de sa mission : Jésus déclare alors solennellement qu'il est le Christ, Fils de Dieu, le Messie promis aux ancêtres depuis la chute d'Adam (fin du chapitre *La veste stracciata*).

Il a prononcé sa sentence, et le zèle des Pharisiens saisit, dans le soi-disant blasphème, une raison suffisante pour la condamnation à mort, déjà décidée dans les conseils secrets du Sanhédrin.

Dès lors, tout un drame se déroule autour du grand Silencieux : la lutte entre le peuple juif qui réclame l'exécution au nom des aboyeurs, scribes et pharisiens, qui l'ameutent, et le magistrat romain, qui seul peut assouvir leur soif de vengeance. Une longue analyse psychologique suit le conflit croissant du païen maladroit avec ses administrés à la tête dure, pour sauver le condamné à mort, qu'il ne comprend nullement, mais dont l'attitude, avec le mystère qui transparait dans toute sa personne, l'attire toujours davantage, en sorte qu'il se convainc de plus en plus de son innocence. Il est confirmé dans cette conviction par l'intervention de sa femme, la noble matrone Claudia Procula qui mérite, par sa confession en faveur du *Juste*, de compter parmi les premiers convertis au christianisme. C'est donc un peu grâce à son intervention que le légiste retors et chicanier aboutit, par une série de maladresses, de compromis et de capitulations, à condamner malgré lui un innocent.

Vient ensuite l'exécution, par la *Vià crucis* et au Calvaire, *lo obeschio*, dont le récit est peut-être la partie la plus achevée de l'*Histoire du Christ*. L'apologiste lui donne toute sa valeur dramatique, tout en s'arrêtant avec quelque complaisance, selon sa manière, aux deux larrons, comme à tous les déshérités qui paraissent dans l'Evangile ; il parcourt les étapes de la conversion du bon Dismas, et, une fois de plus, son style pittoresque et vivant amène des réflexions philosophiques quelque peu étranges, jusqu'à la récompense promise par le Rédempteur.

La résurrection de Jésus reste toujours la preuve capitale de sa divinité. Les premiers documents que M. Papini fait valoir, avec toute sa verve satirique, sont l'incrédulité, l'aveuglement, les hésitations des Apôtres, qui s'entêtent à ne pas admettre la réalité du revenant, dont la splendeur éblouit soudain leurs yeux

charnels. Les disciples d'Emmaüs surtout et Thomas le Jumeau deviennent ainsi des apologistes renforcés parce qu'inconscients. Les précautions ridicules du Sanhédrin pour nier cette résurrection, les sophismes et les affirmations à la légère des érudits incrédules qui ergotent encore aujourd'hui dans le même sens, viennent fortifier à ses yeux, par l'inanité de leurs efforts aussi puérils que prétentieux, la démonstration de la vérité de notre foi ; il l'étaye en dernière analyse sur le témoignage que S. Paul tire de sa propre mission (I Cor., xv, 3-9), et il conclut : « Le peuple choisi par le Christ le livra à la mort dans l'espoir d'en avoir fini avec lui, mais la Mort le refusa comme les Juifs l'avaient refusé, et l'humanité n'a pas encore clos ses comptes avec le Crucifié, qui sortit du sépulcre pour montrer, éternellement mis à nu par la lance romaine, son Cœur ». (Chap. *Le Ressuscité repoussé*, vers la fin.)

Le récit de la Passion nous a fait entrevoir, plus peut-être que le reste du livre, les aspects nouveaux de l'apologétique de Papini. Nous voudrions indiquer quelques autres points susceptibles de piquer la curiosité du lecteur, de le faire rentrer en lui-même, puis chercher Jésus-Christ. Tendre l'autre joue à qui vous frappe, ce geste sera toujours pénible, semblera même impossible à la majorité : et pourtant, Papini le prouve, c'est encore le meilleur moyen de désarmer l'adversaire (début du chapitre *Ne résiste point*). La vraie portée des miracles de Jésus, ajoute-t-il, a été souvent mal comprise : ce n'était pas pour lui-même, mais pour les autres qu'il les faisait, il se souciait moins de prouver le caractère surnaturel de sa mission que de soulager l'humanité (chap. *Opere potenti*). Jésus ne pouvait user sur commande de sa puissance divine, comme le requéraient les Pharisiens malveillants, mais en fait il ne séparait pas les deux buts, puisque ses miracles avaient surtout pour objet de fortifier la foi des foules avec celle des miraculés. De même ses paraboles n'avaient nullement pour but d'enfoncer certains de ses auditeurs dans leur endurcissement, mais de les éclairer davantage en ménageant leurs préjugés, de

manière à dissiper ceux-ci, du moins à rendre leur entêtement tout à fait inexcusable (chap. *Non secreto, poeta*).

Sans doute l'auteur a pu s'inspirer, pour ces idées, ces argumentations et ces développements, des exégètes ou des théologiens qui traduisent plus ou moins fidèlement les Pères de l'Eglise. Mais ce qu'il a en propre, ce qu'il ne doit à personne, ce sont certaines expressions, certaines pensées de génie, qui sont de vraies trouvailles et prolongeront la durée de son œuvre en passant dans le langage courant : « Toute l'histoire des hommes n'est que la terreur du second rang. » (Chap. *Antinature.*) — « Les yeux du Christ, ces yeux mortels, par où Dieu avait regardé la terre, étaient noyés... » (Chap. *Les Ténèbres.*) — « La gloire, chuchotement éphémère dans le silence de l'éternité. » (*Thomas le Jumeau.*) — « Le ciel n'est plus seulement la convexité déserte où brûlent silencieusement, comme les âmes des saints, les étoiles. » (*La Nuée.*)

Terminons par ce passage qui peint si bien la prédication de Jésus, ressuscitant et vivifiant la parole de Dieu dans l'Ancien Testament : « Le vieux texte soudain se transfigurait : il devenait clair, il vivait pour tous ; c'était une vérité nouvelle. On la découvrait, on l'entendait pour la première fois ; les mots durcis par l'âge, desséchés par la répétition, reprenaient vie et couleur ; un soleil nouveau les dorait un à un, syllabe par syllabe ; de fraîches paroles, à l'instant forgées brillaient à tous les yeux comme une imprévue révélation (dernier alinéa du chap. *Capernaum*).

Nous voudrions faire lire l'*Histoire du Christ* à tout chrétien, à celui du moins qui sentirait le besoin de consolider sa foi chancelante, ou de la fortifier. La traduction française réalisera ce but, bien qu'elle s'adresse d'abord, comme le texte italien, aux incrédules de bonne volonté. Le traducteur, grâce à ses aptitudes d'universitaire, en a fait une œuvre de haute littérature, qui restera à côté des grands écrivains et penseurs catholiques, les de Maistre, les Montalembert, les Lacordaire, les Veuillot, etc. Mais cette destinée ne se réalisera sûrement qu'à certaines conditions, dont l'ac-

complissement placera nos deux livres à côté de ces mêmes écrivains : on les a en effet surtout rapprochés, et non sans raison, de celui des héritiers de ces grands écrivains qui difficilement conquerra une popularité durable dans la masse des lecteurs ; je veux dire Huysmans.

Il y a dans l'œuvre des longueurs, des répétitions, on revient un peu sur les mêmes idées, sur des polémiques qui se ressemblent, sur des développements qui ont captivé l'auteur ; ses réflexions personnelles, ses méditations elles-mêmes, car elles ne manquent pas, et la plupart du meilleur aloi, gagneraient à être écourtées. En somme les corrections devront porter sur des détails et de plus d'une sorte. Ainsi, un des attraits de la *Storia di Cristo*, c'est, en effet, ce que l'auteur y introduit de sa personne : ce qu'il a conservé de son passé, de ses anciennes convictions d'ordre social et philosophique, ses passions, ses préférences outrées, une véritable antipathie presque furieuse, *rabiosa*, enragée, diraient les Italiens, à l'égard de certaines classes de gens, de certains ordres d'idées ou de faits. Ces exagérations de plus d'une sorte auraient besoin d'être réduites, parfois supprimées, de manière cependant à maintenir tout l'attrait du livre. Il faudrait adoucir, par exemple, les charges à fond contre ce qui déplaît, avec une abondance excessive d'expressions ou termes qui frisent la bassesse, la trivialité, la brutalité même. On peut être anarchiste combattif en présence de l'argent, de la science et de l'érudition, contre les découvertes et inventions de notre époque, et cela pour mieux afficher son amour de la pauvreté, des pauvres et des petites gens, dégradés ou disgraciés. On peut emprunter aux penseurs et écrivains incrédules, irréligieux, aux Victor Hugo, aux Renan, même aux Zola, leurs procédés pour mieux les combattre. En y revenant trop souvent, en insistant sur cette méthode, on souligne par là même d'autant plus la contradiction qui saute aux yeux entre les sentiments affichés et l'étalage de savoir, d'habileté littéraire, d'éloquence, de conviction qu'on apporte à soutenir une thèse en faveur de la charité, des vertus

sociales, du pardon des injures, de tant de devoirs et de sentiments, dont l'Evangile est la source.

Cette fougue dans l'expression, ces excès de langage, ont été atténués dans la traduction française, par égard pour notre délicatesse de gallo-romains, pour les exigences de notre politesse chrétienne ; mais M. Michel n'a pas voulu tout sacrifier à la sobriété et à la réserve que nous a inculquées notre éducation classique ; il a fait des concessions à la curiosité moderne, parce que son livre, pour rester œuvre littéraire, devait respecter l'originalité du modèle et ménager le goût du jour. L'édition corrigée que l'on prépare de son livre apportera les corrections dernières que réclament les critiques, les puristes et les moralistes, mais il restera encore à faire au point de vue de la composition classique.

L'*Histoire du Christ* sera toujours le *vade mecum* d'une certaine classe de laïcs incroyants qui s'édifieront à sa lecture, s'ils ne se convertissent pas. Le vieux proverbe païen *Trahit sua quemque voluptas* se vérifie toujours, même dans le monde des convictions et de la conscience. On attire un enfant avec une noix, disait joliment saint Augustin, la brebis avec quelques brins de verdure, de même les mécréants, les parpaillots, pour employer une appellation vulgaire, qu'affectionnent quelques-uns d'entre eux, qui ne sont pas loin de l'Eglise, se laisseront amadouer sans peine par l'éloquence primesautière de M. Papini. Les classes studieuses et cultivées s'en délecteront toujours, comme nos jeunes étudiants de l'édition illustrée, mais s'il aspire à renouveler pour son compte la popularité de Manzoni et de ses *Promessi sposi*, l'auteur devra alléger sa composition, serrer la trame et l'enchaînement de son récit, rendre son style plus précis, plus réel, abréger tout, notamment ce qui est abstrait et philosophique.

P. Richard.

Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave

(*Suite*[1]).

Issue en droite ligne des dispositions prises par Innocent IV en 1254 pour l'île de Chypre, qui venait d'être conquise par la force et avait vu son clergé grec indignement spolié, et de l'Instruction de Clément VIII « super aliquibus ritibus Græcorum », promulguée en 1595, à une époque où le rit oriental était dans une décadence complète dans l'Italie méridionale, et où les émigrations albanaises venaient le renforcer d'éléments qui apportaient avec eux plusieurs abus engendrés par la séparation et l'ignorance, la constitution *Etsi pastoralis* de Benoît XIV est en telle contradiction avec tous les actes postérieurs de ce pape, son idée sur la prééminence du rit latin mise à part, et avec l'ensemble de la tradition des Pontifes romains, plutôt bienveillante, que la possibilité même de la promulgation d'une semblable législation est toujours demeurée un problème. Elle apparaît à l'extérieur comme un instrument destiné à supprimer lentement, sans violence, mais sûrement, tout vestige du rit oriental en Italie. S'il n'en a pas été ainsi, au moins d'une manière complète, c'est qu'elle n'a pas été appliquée ou que les populations ont résisté. Cependant, quand on étudie attentivement tous les documents qui, peu à peu, sortent de l'oubli et jettent quelque lumière sur l'histoire, jusqu'à nos jours fort obscure, des groupes de rit oriental existants en Italie, on voit que leurs grands adversaires ont été, non les Papes, mais les évêques latins et les seigneurs locaux dans une société encore tout imprégnée de féodalisme, où les rivalités et les passions locales jouaient un rôle considérable. Somme toute, la Constitution *Etsi Pastoralis* a fait la part du feu, à une époque où tout conjurait pour détruire ce qui restait encore d'oriental dans les Eglises de l'Italie méridionale. Le

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er décembre 1922, p. 273 sqq.

malheur est que cette caractéristique, ou bien a été perdue de vue, ou, ce qui paraît être le plus exact, est restée ignorée. Les dispositions purement locales de cet acte pontifical ont été prises peu à peu pour le droit commun [1], et c'est d'elles qu'argueront tous les partisans de la latinisation, en Pologne surtout. Elle sera prise pour modèle chaque fois que l'on aura à régler la situation canonique de groupements orientaux vivant dans des pays en majorité latins[2] jusqu'au jour où on reconnaîtra que son application est impossible[3] et où finalement Benoît XV lui donnera un coup mortel en érigeant pour la Calabre, en attendant de pouvoir en faire autant pour la Sicile, l'évêché gréco-albanais de Lungro.

Les mesures qui paraissaient les plus propres à conserver le rit oriental contribuaient à fortifier la barrière. C'est ainsi que, jusqu'en 1721, la communion dans n'importe quel rit était libre : pour éviter tout prétexte de latinisation, le Saint Office commença par engager chacun à communier dans le sien propre[4]. L'influence de l'*Etsi pastoralis* aidant, il s'ensuivit toute une législation rigoureuse et compliquée, qui entraîna de nombreuses dispenses données la plupart du temps en faveur du rit latin, jusqu'au jour où, en 1912, la constitution *Tradita ab antiquis* vint rendre la liberté. En 1727, à propos des Grecs de Rome, il est ordonné à chacun de garder ses propres abstinences, même s'il y a cohabitation et par

1. Par exemple, dans le décret de la Propagande du 19 mai 1759 (*Collectanea*, N° 417), qui autorise les femmes orientales à suivre librement le rite de leurs maris, pourvu qu'elles-mêmes ne soient pas du rite latin. Cette disposition, que le patriarche d'Antioche Grégoire II Yoûssef qualifiait nettement d' « injuste » (mandement du 30 janvier 1895, p. 8 du texte arabe, N° 3), n'a été abolie que par Léon XIII (Constitution *Orientalium*, art. 8).

2. Elle a inspiré évidemment plusieurs des dispositions de la Constitution *Ea semper* du 14 juin 1907, établissant un évêque ruthène aux Etats-Unis (art. 2, 5, 14, 22, 23, 27, 28, 32, 34, 35) : toutes ces dispositions restrictives ont été abolies par le décret *Cum Episcopo* du 17 août 1914 (*Acta Apostolicae Sedis*, VI, 458). Le décret de la Propagande *Fidelibus ruthenis* du 18 août 1913 (*Acta*, V, 393), avait déjà supprimé toutes ces restrictions pour le Canada. De même, le décret de la même Congrégation *Cum sat numerosiores* du 27 mars 1916 (*Acta*, VIII, 105), qui regarde les Ruthènes du Brésil, est conçu dans un sens tout aussi libéral et annulle toute une législation antérieure formée de rescrits particuliers inspirés par l'*Etsi pastoralis*.

3. C'est justement cette constatation qui avait déjà fait adopter pour les Ruthènes du Canada une législation plus libérale que celle de la Constitution *Ea semper*, et qui fit abroger celle-ci.

4. Décret du Saint Office du 4 septembre 1721. *Collectanea*, N° 296.

suite une seule table[1] : prescription qui est devenue la règle, et qui entraîne bien des complications, que l'on eût évitées en déclarant tout simplement que le rit du chef de famille servirait de norme : en pratique, sinon en droit, on a fini dans bien des cas par en venir là.

A cette législation sévère ne tarda pas à s'ajouter, dans cette seconde moitié du XVIII[e] siècle qui fut une décadence à tous les points de vue, une recrudescence de préjugés contre tout ce qui portait, à tort ou à raison, le nom de Grec. Nicolas Comnène Papadopoli s'en plaignait déjà en 1692[2]. Lorsqu'en 1776, Marie-Thérèse demande à Pie VI l'érection, en Hongrie, de quatre nouveaux évêchés, deux de rit latin et deux de rit oriental, les deux premiers sont accordés de suite, avec le même empressement que les deux autres sont refusés, et il y a une telle antithèse dans les expressions du rédacteur du bref, qu'elle ne caractérise que trop l'influence du préjugé dont il vient d'être question[3]. Il est vrai que, l'impératrice ayant insisté, les deux évêchés grecs furent érigés quelques mois seulement plus tard[4].

1. Décret du Saint Office du 13 mars 1727 : *Collectanea*, N° 309.

2 Voir sa lettre, datée de Padoue, 6 octobre 1692, et adressée à un religieux qui n'est pas nommé, probablement un Jésuite. Elle serait tout entière à relire même aujourd'hui (NILLES, pp. 937-959 surtout la page 947). De fait, dans tous les documents d'archives de l'époque, tous ceux qui professent le rit byzantin sont souvent désignés sous le nom de *Grecs*, bien qu'ils soient Slaves ou Roumains, et à ce titre partagent les préventions dont un glossateur du Moyen Age s'était fait l'interprète lorsqu'il écrivait en marge d'un canon (*Ad certitudinem*, III, Extrav., comm., *De sententia excommunicationis*) : « Graeci quasi semper fuerunt schismatici ». A quoi Papadopoli répond : « Et il a raison, jusqu'au jour où l'on m'expliquera ce *quasi semper* ».

3. Bref *Statim responsum* du 30 novembre 1776 (DE MARTINIS, *Jus pontificium de Propaganda Fide*, IV, 221). Voici ces expressions : « Quod ad latinos episcopatus eorumque dioceses pertinet, plurimum sane in consultatione Nostra habendam a Nobis duximus rationem, non solum eorum omnium, quae a te allata sunt, sed voluntatis etiam tuae, quam Ecclesia ac salutis animarum studio ad id ipsum potissimum inductam fuisse non dubitamus... Cum haec ex Tuae Majestatis sententia de latinis episcopatibus sponte constituissemus, eumdem animum attulimus ad illa etiam, quae proposita Nobis a Te sunt de novis graeci catholici ritus episcopatibus instituendis ; at, quod vehementer displicuit, aliam ibidem rerum conditionem esse agnovimus... Dubitationes quasdam ex animo nostro eximere non possumus, quae plurimam Nobis anxietatem inferunt. Non enim ignoramus, quae sit graecae nationis indoles (il s'agissait des Serbes de Krijevatz et des Roumains d'Oradea Mare), quamque tecta et subdola ejusdem agendi ratio, multisque jam didicimus ac in dies experimur exemplis incerta esse, quae ipsa saepe religiose ac sancte promittit, valde periculosum, quibuscumque illius sollicitationibus fidere ; ac non raro contigit, ut per quos lucrari alios speramus, illi ipsi a nobis desciscant ».

4. Et encore celui de Krijevatz fut-il soumis au régime de l'*Etsi*

8° La période de la grande Révolution franchie, les idées s'étaient modifiées, pas cependant au point qu'il n'y eût encore de temps en temps des retours aux errements du passé. Néanmoins, lorsque le Lazariste De Jacobis eut rétabli la mission d'Ethiopie, et qu'il en eut été nommé le premier Vicaire apostolique, il reçut, en 1847-1850, lui et ses missionnaires, la faculté d'user du rit alexandrino-éthiopien toutes les fois que cela lui semblerait nécessaire [1]. C'était accorder, pour un rit beaucoup moins stable dans sa forme extérieure et bien moins systématisé que le rit byzantin, ce qui avait été obstinément refusé au cardinal Kollonich un siècle et demi auparavant.

9° Lors de l'accession des Bulgares au catholicisme, en 1860, la pénurie de prêtres vraiment instruits se révéla telle, que Pie IX ne recula pas devant une mesure plus hardie. En 1863-1864, quatre religieux, de la Congrégation polonaise de la Résurrection, reçurent l'autorisation non plus seulement d'user simplement du rit oriental, mais d'y passer définitivement et pour toujours [2]. Dans la suite, trois Lazaristes, deux Filles de la Charité de saint Vincent de Paul, plusieurs sœurs de la Charité de Zagreb, quatre ou cinq Assomptionnistes ont été l'objet de la même mesure, qui a donné de bons résultats et a permis, entr'autres, l'établissement de la Congrégation bulgare des Sœurs Eucharistines. Si mes renseignements sont exacts, toutes les personnes qui avaient été l'objet de cette faveur ont persévéré, sauf un des Lazaristes, qui revint plus tard au rit latin [3].

pastoralis : « ...exacte servantes et adimplentes decreta omnia... hactenus edita vel edenda quoad Graecos qui cum Latinis immixti vivunt ». (Bulle *Charitas illi*, du 17 juin 1777; Martinis, IV, 225). En pratique, cette restriction se réduisit à la soumission au droit métropolitain de l'archevêque latin de Zagreb.

1. Voir mon article *Le vénérable Justin de Jacobis*, dans *Roma e l'Oriente*, t. XIX (1920), p. 41, et Nilles, p. 92.

2. Les rescrits cités dans Nilles, p. 92.

3. La concession faite aux Sœurs de la Charité d'Agram est de 1881 (Nilles, p. 93). Sur les Eucharistines bulgares (fondées par une religieuse italienne de naissance), voir le *Bulletin de l'Œuvre des Ecoles d'Orient* de juillet 1890, pp. 324-327. Sur les Lazaristes passés au rit oriental, le même *Bulletin*, novembre 1891, pp. 167-178. Les deux premiers Assomptionnistes passés au rit byzantino-slave le firent en 1883 (Nilles, p. 93), et l'un d'eux, Jacques Chilier, fut même ordonné prêtre dans ce rit, exemple unique qui n'a plus été suivi depuis par la Congrégation. Les autres ont pris le rit après leur ordination latine, vers 1900 environ. Ce détail est à noter, car jusqu'à présent Rome s'est montrée très difficile à accorder le retour au rit latin à quiconque avait été ordonné en rit oriental, de même que jadis elle refusait la permission contraire.

10° Lors des travaux préparatoires au Concile du Vatican, l'attention de la Commission des Eglises et missions orientales fut attirée sur l'état déplorable des Ordres religieux nationaux de l'Orient asiatique. Le soin d'étudier les moyens de les réformer fut confié au célèbre Jésuite russe Ivan Martinov. Voici l'analyse sommaire de son *votum*, intitulé *De modo quodam peculiari reformandi clerum Ecclesiæ Orientalis regularem*[1];

Il y a trois systèmes de réforme. Le premier consiste à conserver le rit latin, mais à adopter une règle orientale. Il est à condamner, car il n'a pas donné de bons résultats. Le deuxième garde, lui aussi, le rit occidental, mais le célèbre en une langue orientale: ce fut celui de certains Dominicains de Constantinople, au moyen-âge[2], des Frères Uniteurs d'Arménie, dont il a été question plus haut, et de certaines abbayes bénédictines de Moravie. Il revient à peu près au premier système. Le troisième prend à la fois et la langue et le rit orientaux. Il se recommande: 1° par l'usage de la langue nationale: les populations tirent un grand avantage du fait que le service divin est célébré, soit dans leur propre langue, soit dans un idiome qui s'en rapproche beaucoup et leur est facilement intelligible; 2° par suite du grand attachement qu'ont toujours montré les populations orientales pour leur rit: et ici le P. Martinov remarque que l'Eglise orientale catholique a toujours été ballottée entre deux influences: celle de l'Eglise latine qui visait à la conservation de la foi en négligeant le rit, et celle de l'Eglise orthodoxe qui voulait conserver le rit en sacrifiant la foi; 3° par suite de la nécessité de déraciner, chez les Orientaux, la méfiance innée pour tout ce qui est latin. Si les Pontifes romains ont tant de fois répété le prin-

1. Rome, 1868. Ce votum sera certainement publié dans la continuation de MANSI (tomes XLIX-LIII; cfr. *Echos d'Orient*, XX (1921), pp. 230-231).

2. Martinov cite la lettre *In superiori* de Benoît XIV, du 29 décembre 1755 (De Martinis, III, 628), dans laquelle ce pape renvoie à une concession faite par Boniface IX aux Dominicains de Constantinople (*Bullarium Fratrum Praedicatorum*, t. II, Rome, 1730, p. 370 : bref *Tuae devotionis sinceritas* du 25 février 1398). C'est peut-être à cette tentative que se réfère le fragment d'une traduction grecque de la messe latine depuis les préliminaires de la préface jusqu'au « Hanc igitur », accompagné d'une transcription du latin en caractères grecs, et publié par A. PAPADOPOULOS-KERAMEVS, *Documents grecs pour servir à l'histoire de la quatrième croisade*, dans la *Revue de l'Orient latin*, t. I (1893), pp. 543-551; à comparer avec le texte des *Capitularia regum Francorum* de BALUZE, t. II, p. 1352 sqq.

cipe du maintien du rit oriental, c'est parce que ce principe était souvent violé par les missionnaires. Les non-catholiques en tirent argument, tout en ne contestant pas les intentions des Papes, mais ils ont à opposer des faits malheureusement trop vrais qui sont l'œuvre des mandataires des Papes. Et le P. Martinov cite plusieurs exemples tirés de l'histoire de l'Eglise ruthène. Viennent ensuite d'autres arguments secondaires: vocation de plusieurs Orientaux à la forme de vie des Ordres latins, sans que pour cela il soit nécessaire d'enlever aux Eglises orientales leur élite; affermissement de l'Union; et surtout espérance de régénérer l'Eglise orientale par les trois choses qui lui manquent le plus: la formation spirituelle de son clergé, la diffusion de la science, l'augmentation du clergé par les séminaires et les bons religieux.

Le P. Martinov énumère ensuite les exemples d'application du système qu'il préconise: le projet de Rutskyj pour les Carmes, que l'on connaît déjà; les Tertiaires carmes du Malabar, qui ont la règle des carmes, mais appartiennent au rit oriental [1]; la Congrégation de l'Oratoire fondée en Sicile par le P. Giorgio Guzzetta au XVIII[e] siècle, composée de prêtres gréco-albanais célibataires, et qui déclina lorsqu'on y admit des prêtres mariés[2]; le vœu du cardinal Tolomei, repris par le même P. Giorgio Guzzetta, de voir une branche de la Compagnie de Jésus suivre le rit oriental [3]; les moines arméniens mékhitaristes qui suivent la règle de saint Benoît; les anciennes abbayes bénédictines de Moravie qui, en réalité, appartenaient plutôt au second système, et finalement les Frères Uniteurs arméniens, à propos desquels on peut faire la même remarque.

L'auteur du *votum* répond ensuite aux objections. Il fait allusion à celles que rencontre déjà Kollonich, puis passe à d'autres plus sérieuses: 1° La multiplicité des rites sera un obstacle dans la même maison. La réponse

1. Voir, sur les quatre Congrégations religieuses existantes chez les Syro-Malabares, *Echos d'Orient*, XVII (1914-1915), pp. 47-49.

2. Voir Giovanni d'Angelo, *Vita del servo di Dio P. Giorgio Guzzetta, Greco-Albanese della Piana*, Palerme, 1798, pp. 64-77. Il est à remarquer que Guzzetta (1682-1756), né dans le rit oriental, n'obtint le crédit et les appuis qui lui furent nécessaires pour l'établissement de ses œuvres diverses, toutes au profit de ses nationaux, que parce qu'il était passé au rit latin. A cette époque, s'il fût demeuré du rit oriental, il eût été impuissant.

3. *Vie* citée, pp. 126-127. On voit par cette Vie tous les troubles que la Constitution *Etsi pastoralis* occasionna en Sicile.

est que d'abord ce ne sera qu'une exception, restreinte à l'Orient asiatique, et qu'une fois les maisons orientales multipliées, il sera facile de réserver chacune à un seul rit. Il aurait pu ajouter l'exemple des monastères bilingues ou trilingues de l'ancienne Palestine, où chaque langue célébrait l'office dans une église à part; 2° La difficulté pour les supérieurs de changer les religieux de maison lorsque les circonstances le demanderont: mais elle ne serait réelle que dans le cas où la branche orientale ne posséderait qu'une seule maison[1]; 3° les divergences psychologiques de ces éléments divers dans un même Ordre et dans une même maison: cette objection est importante, mais elle n'est pas moindre pour les Ordres exclusivement latins, et cependant ils en viennent à bout; 4° La difficulté tirée du costume religieux propre aux Ordres latins, dans lequel les populations orientales voient une des caractéristiques du latinisme. Martinov fait remarquer que cette difficulté n'existe pas pour les Jésuites, qui n'ont pas de costume propre, et qui, de son temps, portaient encore dans les pays orientaux les habits des prêtres de la région. Les autres difficultés sont de moindre importance, ou n'existeraient plus de nos jours[2].

Passant aux moyens pratiques de procéder, Martinov recommande de fonder des séminaires nationaux, un pour chaque rit, avec un séminaire central pour tous les peuples du rite byzantin, à établir à Constantinople, plus un autre du même genre à installer à Rome, mais réservé

1. Il est répondu à cette objection dans Paulin MARTIN, *La Chaldée, esquisse historique, suivie de quelques réflexions sur l'Orient*, Rome, 1867, p. 177. Paulin Martin était à cette époque chapelain de Saint-Louis-des-Français à Rome (voir sur lui *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, IV, coll. 828-829) : la lecture de sa brochure montre qu'il était travaillé des mêmes idées que le P. Martinov : peut-être ont-ils conféré ensemble.

2. Ces objections sont : 1° difficulté pour les religieux orientaux de communiquer facilement avec les Supérieurs majeurs résidant à Rome, s'ils ignorent la langue latine. (Elle est aujourd'hui le fondement de toute éducation ecclésiastique sérieuse); 2° L'ordre de Saint-Basile suffit à tout. (Martinov répond en faisant un tableau de l'état de cet Ordre dans les pays slaves, et montre que de son temps il était partout en pleine décadence : il ajoute, ce qui est parfaitement vrai, que les moines russes ne sont pas en réalité des Basiliens. Depuis que Martinov écrivait, les Basiliens de Galicie ont été réformés et sont en développement régulier, la guerre mise à part; ils ont entrepris la réforme de leurs confrères de la Podcarpathie russe. Un embryon de restauration existe chez les Roumains de Transylvanie. Mais, en Italie et dans l'Orient asiatique, la décadence a plutôt augmenté); 3° Difficulté de la part des prélats orientaux, qui diront qu'on leur enlève l'élite de leurs Eglises. (Cette objection n'est qu'apparente, mais elle est parfaitement fondée dans le cas de ceux qui passent au rit latin pour se faire religieux).

à l'élite. La direction de ces séminaires sera confiée à des religieux latins qui suivront le rit oriental. Ceci pour le clergé séculier. Pour le clergé régulier, quelques religieux d'origine latine ou anciens Orientaux devenus Latins obtiendront de Rome l'autorisation de suivre le rit oriental, et ils jetteront les bases de l'œuvre[1]. Les Orientaux admis dans les Ordres latins devront à l'avenir conserver leur rit, et même il devrait être posé en principe que tout Oriental qui vient à l'Eglise catholique doit garder son rit.

La Commission à laquelle ce *votum* était destiné l'approuva entièrement, et Pie IX confirma cette approbation, en ordonnant qu'il fût examiné de nouveau en Congrégation générale. La suspension du Concile vint tout arrêter, mais il n'en est pas moins remarquable que la plupart des mesures que le P. Martinov préconisait il y a cinquante ans ont été déjà adoptées depuis, et que somme toute c'est encore à celles qui n'ont pas été mises en pratique que l'on pense aujourd'hui. Les séminaires nationaux ont été organisés ou réformés presque partout, et il n'y a plus qu'à les développer. Le principe de l'adaptation au rit oriental par les directeurs latins a été partiellement réalisé, et il n'y a qu'à le généraliser et à le rendre obligatoire. La fondation d'un séminaire central pour le rit byzantin à Constantinople ne semble plus opportune, mais Benoît XV n'a-t-il pas fait quelque chose d'analogue pour Rome lorsqu'il a jeté les bases de l'Institut Oriental? C'est surtout pour le clergé régulier que rien n'a été tenté jusqu'ici, mais la voie est ouverte[2].

11° Lorsque le futur cardinal Lavigerie ouvrit, à Jérusalem, en 1882, le séminaire de Sainte-Anne, destiné aux

1. C'est exactement l'idée qu'exprimait, en 1891, Dom Gérard VAN CALOEN, depuis évêque titulaire de Phocée et restaurateur de la Congrégation bénédictine du Brésil (*La question religieuse chez les Grecs*, *Revue bénédictine*, t. VIII (1891), pp. 128-129.

2. La réforme des Basiliens ruthènes, prescrite par la Lettre apostolique *Singulare praesidium* du 12 mai 1882, et confiée aux Pères Jésuites de la province de Galicie, a été entreprise sur les bases indiquées par le P. Martinov dans le *votum* analysé plus haut, sauf sur un point : les Jésuites ne crurent pas devoir s'adapter au rit oriental. Cette réforme a parfaitement réussi, mais elle a transformé les Basiliens, ordre essentiellement monastique, en une Congrégation de clercs réguliers ou à peu près. Il est vrai qu'une semblable Congrégation était l'un des extrêmes besoins du peuple ruthène, et à ce point de vue il n'y a qu'à s'en féliciter. Mais le manque de vie monastique pure a continué à se faire sentir jusqu'au jour où le métropolite André Szeptyckyj, sorti lui-même de la réforme basilienne, dite de Dobromil du nom de son premier monastère, jeta les bases d'une restauration du monachisme studite. C'était encore une

seuls Melkites, il était bien entendu que l'éducation y serait donnée en observant absolument le principe du maintien du rit oriental, et il demanda à Rome la permission, pour ses missionnaires, de célébrer eux-mêmes dans ce rit. Le rescrit de la Propagande[1], tout en répondant par la négative, indique assez bien les motifs qui avaient motivé le refus. La liturgie des Melkites est à peu près tout entière en arabe, et on paraît avoir craint, à Rome, que des missionnaires occidentaux ne pussent s'y adapter, d'autant plus que l'on envisageait le changement de rit comme définitif et irrévocable. On engagea l'archevêque d'Alger à recevoir dans sa Société des Pères Blancs des candidats de langue arabe, quitte à voir par la suite s'il convenait de leur faire embrasser le rit byzantin sous sa forme « grecque-melkite ». Ces candidats, on ne pouvait guère les trouver que dans les élèves eux-mêmes de la maison, et c'eût été aller à l'encontre d'une des règles fondamentales, à savoir que, pour écarter toute pensée d'accaparement, aucun ancien élève ne pourrait être reçu dans la Société. Les Pères s'en tirèrent en faisant appel, pour les débuts, au concours de prêtres du pays, et plus tard de leurs anciens élèves devenus prêtres. Dans la suite, la Propagande elle-même revint sur sa décision et exhorta les Supérieurs à engager quelques Pères à changer de rit. Mais une autre objection se présentait : la Société des Pères Blancs est destinée en principe exclusivement à l'Afrique, et, si tout changement de rit était irrévocable, si un Père était obligé, pour une raison ou pour une autre, de quitter Sainte-Anne, qu'irait-il faire en Afrique avec son rit oriental? Cette fois, ce fut la Société qui déclina l'invitation : cette expérience montrait qu'il faliait trouver quelque chose de plus souple.

(*A suivre.*) C. KARALEVSKIJ.

expérience utile : pour former des moines, il faut de véritables moines, et des clercs réguliers ne pourront jamais former que des clercs réguliers comme eux.

1. En voir le texte dans NILLES, pp. 94-95.

Informations

L'Institut pontifical oriental

Le pape Benoît XV, par lettre apostolique du 15 octobre 1917, *Orientis Catholici*, annonçait la fondation à Rome d'un Institut pontifical oriental. Ce premier document précisait déjà son double but: permettre aux prêtres catholiques de se former à toutes les questions orientales, ouvrir aux Orientaux — catholiquees ou non — un centre d'études commode et hospitalier. La connaissance mutuelle pourrait ainsi frayer les voies au rapprochement complet et durable des âmes.

Les cours furent ouverts dès la fin de la guerre, en décembre 1918. Leurs résultats, et notamment la réception de trois docteurs ès-sciences ecclésiastiques orientales, prouvèrent l'opportunité du projet. Mais la position de ce premier Institut, situé très loin des séminaires, la grande difficulté de créer après la guerre une bibliothèque considérable opposaient des obstacles sérieux au zèle des professeurs. Pour ces raisons, Benoît XV avait déjà décidé la translation de l'Institut.

Sa Sainteté Pie XI, par les lettres apostoliques *Decessor Noster* publiées dans l'*Osservatore Romano* du 24 septembre, réalisait cette pensée de son prédécesseur. Sur la proposition de Dom Schuster O.S.B., qui présidait l'Institut depuis 1919, l'Oriental a rejoint l'Institut biblique dans le palais de la Piazza della Pilotta 35. Du coup, la question de bibliothèque se trouve résolue, puisque les travailleurs connaissent l'admirable instrument que la fondation du Coëtlosquet leur a ouvert là depuis le règne de Pie X.

Situés dans le même immeuble, les deux Instituts restent distincts cependant. Le Saint-Père, en les confiant à la Compagnie de Jésus, s'est réservé la nomination des professeurs. Il a désigné, comme Président de l'Institut pontifical oriental le P. Michel d'Herbigny, dont nos lecteurs connaissent bien le *Newman russe*, *Vladimir Soloviev*, couronné en 1911 par l'Académie, le grand traité *Theologica de Ecclesia* (2e édition 1920-1921, 2 volumes), l'Introduction générale à la *Théologie du Révélé*, préfacée par le cardinal Mercier, la *Méthode optique de confession intégrale en seize langues*, per-

mettant une confession complète, l'Extrême-Onction et le Mariage, sans que confesseur et pénitent aient à s'exprimer en une langue commune.

Le P. d'Herbigny occupe en même temps une des deux chaires de *théologie dogmatique comparée*, l'autre garde son titulaire tchèque, le P. Spacil, bien connu des congressistes de Velehrad. Chacune des autres chaires est également confiée à un spécialiste : *liturgie orientale, histoire ecclésiastique de l'Orient, Droit canon oriental.* Le P. de Jerphanion, qui fit de si heureuses trouvailles en Cappadoce, garde la chaire d'*Archéologie orientale* et le P. Vaccari prend celle de *Patrologie orientale.* Les langues orientales sont enseignées par les remarquables maîtres du Biblique, le syriaque par exemple par le P. Neyrand, l'arabe par le P. Power, le grec par le P. O'Rourke. Le russe cependant et la littérature byzantine conservent leurs professeurs spéciaux : le prince Pierre Volkonsky, et le professeur Silvio Mercati. Le P. Ekrle initiera lui-même à la paléographie, et le P. Fonck à la méthode du travail scientifique.

En lisant ce programme et ces noms, nous serions presque tentés de porter envie aux jeunes prêtres qui, par l'initiative de Benoît XV et de Pie XI, pourront se former à traiter avec une haute compétence scientifique les grands problèmes apostoliques que pose à l'Eglise catholique l'Orient moderne. Puisse toute une génération d'érudits et d'apôtres français se joindre aux étudiants des autres pays.

Les Scouts de France

Ces derniers mois, on a beaucoup parlé du Scoutisme et des Scouts de France.

Il y a quelques semaines paraissait tout un volume du P. Jacques Sevin, S. J., intitulé : *Le Scoutisme* (Action populaire, Paris (16e), 51, rue Saint-Didier), avec préface de M. Georges Goyau. *Les Dossiers de l'Action Populaire* s'en inspiraient fort heureusement dans l'étude qu'ils viennent de publier (25 octobre et 10 novembre 1922) sur « Une méthode de formation d'élites ».

Quelques semaines auparavant, du 23 au 30 juillet, s'était tenu à Paris un Congrès international du Scoutisme, dont les diverses sessions se sont déroulées soit à la Sorbonne, soit à l'amphithéâtre du Jardin des Plantes.

Un million et demi de scouts, appartenant à une trentaine de nations, y étaient représentés.

Puis, aussitôt après, du 1er au 10 août, la Fédération nationale catholique des Scouts de France avait organisé un « camp » à Chamarande, en Seine-et-Oise. Ils étaient là près de six cents, venus de Paris et de toutes nos provinces, adolescents et jeunes gens, bourgeois et ouvriers, étudiants et apprentis, revêtus de leur costume bien connu, logés sous les tentes...

Congrès international de Paris. — Du Congrès international quelques idées ou impressions se sont nettement dégagées.

Le scoutisme est vraiment un terrain d'entente internationale : ainsi, les délégués serbes et autrichiens ont fraternisé et dîné côte à côte très amicalement. Jamais, semble-t-il, système d'éducation n'a été appliqué aussi universellement à la jeunesse de tout pays. L'immense majorité des fédérations n'admet pas qu'on puisse être scout sans faire la promesse des devoirs envers Dieu. Une forte proportion du mouvement dans son ensemble international est catholique. La seule littérature scoute qui compte en face de celle des fondateurs anglais, est celle de la France et en particulier des Scouts de France, dont la valeur morale et technique est très appréciée par Sir Robert Baden-Powell, ancien général de l'armée britannique, fondateur, en 1908, des boy-scouts. Sir Baden-Powell a, d'ailleurs, conféré au chanoine Cornette, vicaire à la paroisse parisienne de Saint-Honoré d'Eylau, aumônier général des Scouts de France, la plus haute distinction dont il dispose.

Véritables scouts et scouts vraiment français. — C'est dire que les scouts de France sont de véritables scouts. Comme l'écrit le P. Sevin, secrétaire ou commissaire général de leur Fédération, ils suivent « les méthodes particulières de formation et d'entraînement qui caractérisent le scoutisme authentique, tel que l'a conçu le fondateur. Ni gymnastes, ni sportifs, ni bataillon scolaire, ni groupe de jeunes élégants ou de futurs officiers, ni simple colonie de vacances, ils se proposent de former une élite de citoyens chrétiens, c'est-à-dire des hommes de convictions religieuses profondes et d'un dévouement journalier au prochain et à la société, des hommes éminents en leur profession et capables, en toutes circonstances, de tirer les autres d'affaire et de s'en tirer eux-mêmes. »

Les Scouts de France sont tout pénétrés de l'esprit

scoutiste, esprit de loyauté, d'initiative, de dévouement généreux et toujours prêt à « servir ».

Ils ne croient pas, comme le disait encore le même religieux, « que, pour faire œuvre française, il faille renoncer à restituer à notre langue le nom qui les désigne et qu'on rencontre sous la plume de nos vieux chroniqueurs, ni que le patriotisme consiste à modifier la coupe d'un vêtement quand il est pratique ou à teindre le kaki en bleu horizon ». Mais « ils donnent à leur scoutisme une allure plus intellectuelle et plus française, en l'adaptant à des milieux plus cultivés, sans le placer pour autant hors de la portée des classes populaires ». Leurs héros favoris sont de bonne marque française. Si quelques termes anglais « s'égarent dans leur vocabulaire, faute d'équivalents adéquats, ils s'efforcent de les habiller à la française ». Et surtout, ils cherchent à comprendre et aimer leur terre natale, en se pénétrant de son histoire, de ses institutions, en n'ignorant rein d'essentiel de ses lois ou de ses besoins.

Ils sont tout ensemble de vrais scouts et des scouts vraiment français.

Bien catholiques. — Les Scouts de France ne sont pas moins bons catholiques.

L'esprit scoutiste fut longtemps suspect aux catholiques pour sa « neutralité », son vague déisme, son vague christianisme. Aussi la formation d'*unités catholiques distinctes* s'imposa-t-elle, avec une direction catholique qui leur fût propre.

C'est ainsi que, dès 1911, se fondait, à Nice, la première fédération catholique française, absorbée plus tard, en 1920, par la fédération actuelle. Certaines modifications essentielles furent alors introduites dans le règlement et les formules des scouts, rendant leur organisation acceptable pour les catholiques les plus exigeants.

On en jugera par la lecture de la « loi scoute » et de la « promesse scoute » telles qu'on les connaît à notre fédération catholique. Je souligne ou mets en caractères italiques les modifications apportées par les Scouts de France au texte de Sir Robert Baden-Powell.

« Loi scoute. — 1. Le scout met son honneur à mériter confiance. — 2. Le scout est loyal à son pays, ses parents, ses chefs et ses subordonnés. — 3. Le scout est fait pour servir *et sauver* son prochain. — 4. Le scout est l'ami de tous et le frère de tout autre scout. — 5. Le scout est courtois *et chevaleresque*. — 6. Le scout *voit*

Dieu dans la nature : il aime *les plantes* et les animaux. — 7. Le scout obéit sans réplique *et ne fait rien à moitié*. — 8. Le scout est toujours de bonne humeur. — 9. Le scout est économe *et soigneux du bien d'autrui*. — 10. Le scout est pur dans ses pensées, ses paroles et ses actes.

« Promesse scoute. — Sur mon honneur, *avec la grâce de Dieu*, je m'engage : à servir de mon mieux Dieu, *l'Eglise* et la Patrie ; à aider mon prochain en toutes circonstances ; à observer la Loi Scoute. »

Le même souci de « catholiciser » en même temps que de rendre éducative et pratique la morale scoutiste, se révèle dans les trois « principes » personnels dont les Scouts de France font précéder leur « loi » : « I. Le scout est fier de sa foi et lui soumet toute sa vie. — II. Le scout est fils de France et bon citoyen. — III. Le devoir du scout commence à la maison. »

Que pourrait-on souhaiter de mieux?

Aussi ne suis-je pas étonné que M. l'abbé Cornette ait reçu, le 15 février 1921, la lettre suivante du Cardinal Dubois :

« Vous désirez, pour les Scouts de France le patronage et la bénédiction de l'archevêque de Paris. Comment pourrais-je vous la refuser?

« Ce m'est une joie et une espérance de voir grouper notre chère jeunesse sous les auspices de l'autorité ecclésiastique pour une formation physique et morale inspirée des purs principes et des saines règles de la doctrine catholique.

« Le but des Scouts de France est de faire revivre par une discipline appropriée aux conditions de la société actuelle l'idéal si chrétien, si français, de la Chevalerie. Puissent-ils tous y tendre de grand cœur et « servir » aussi généreusement Dieu, leur patrie, leurs familles, dans les sentiments les plus fraternels ! »

Treize mois plus tard, l'aumônier général des Scouts de France recevait du Cardinal Gasparri, secrétaire d'Etat de S. S. le Pape Pie XI, une lettre non moins flatteuse. On y lisait :

« Aider les âmes à devenir, sous l'influence de la grâce divine, des âmes pénétrées des enseignements de la foi et de la doctrine catholique, des âmes fidèles à la pratique constante d'une vie religieuse exemplaire, des âmes filialement soumises à la direction de leurs pasteurs et du Souverain Pontife, et du même coup des âmes

vaillantes, dévouées et chevaleresques, tel est le but de votre Association. Le constater est une bien douce consolation pour le cœur du Saint-Père, puisque aussi bien sa paternelle sollicitude s'étend tout particulièrement à la formation d'une jeunesse d'élite sur laquelle se fondent les plus légitimes espérances. Sa Sainteté vous adresse donc ses augustes encouragements, et elle forme des vœux pour que, sous le patronage des évêques de France, votre Association étende de plus en plus son action féconde et contribue ainsi singulièrement à ce que votre vaillant pays réalise aussi bien dans l'avenir que par le passé la noble devise de vos ancêtres : *Gesta Dei per Francos.* »

Une jeunesse d'élite. Des chefs! — Les Scouts de France réaliseront les espérances qu'ils ont fait naître, s'ils continuent à se nourrir de la franche et virile piété qui les anime.

Ils ne sont pas nombreux, il est vrai : trois mille environ. Mais ils se multiplieront peu à peu. On le disait, du reste, avec raison dans la *Semaine religieuse de Paris*, du 26 août dernier, « il n'y a qu'à laisser le mouvement grandir *lentement*. Pour former une élite de jeunes hommes prêts à « servir » sur tous les terrains, le temps est nécessaire et le nombre indésirable. »

Dans certains pays, la Belgique entre autres, beaucoup de patronages sont transformés en troupes scoutes, et les scouts sont ainsi plus nombreux que chez nous. Les Scouts de France ne désirent nullement voir la foule des patronages venir à eux. Ils préfèrent même que leurs troupes, bourgeoises ou populaires, soient indépendantes de tout patronage. C'est que, tout en faisant bon accueil aux milieux « primaires », ils entendent se recruter au moins tout autant dans nos collèges ou les lycées et jusque dans les universités.

N'est-il pas à souhaiter que les directeurs de nos établissements d'enseignement secondaire et supérieur se prêtent activement et sans tarder à leur appel? La troupe scoute est un agent excellent de pénétration catholique, puisqu'elle satisfait, par la variété de son programme, à des caractères et à des besoins très différents. La valeur pédagogique des méthodes scoutes est incontestable. Et c'est surtout parmi nos collèges catholiques ou nos œuvres catholiques de lycéens qu'il convient de former des troupes d'élite, pépinières de futurs « chefs » pour les troupes populaires.

Dans notre conception, donc, patronages et groupements scoutistes sont faits pour s'entendre et vivre côte à côte dans la meilleure confraternité. Ne travaillent-ils pas les uns et les autres, sous des formes différentes, à la même œuvre d'éducation et d'apostolat?

« *Quelque chose de changé, en mieux* ». — « Je t'ai choisi, toi et tes frères, dit le Christ au scout, afin que vous alliez, que vous ayez une vie féconde et fructueuse, et qu'il y ait quelque chose de changé parce que vous avez passé sur la terre, quelque chose de changé, en mieux, parce qu'il y a un scout à l'école ou à l'atelier, quelque chose de changé, en mieux, parce qu'il y a un scout au régiment, quelque chose de changé, en mieux, parce qu'il y a un scout à la maison. »

Que ces belles paroles par lesquelles la Fédération nationale catholique des Scouts de France termine un de ses petits livres, deviennent vite et de mieux en mieux une réalité! La famille, la patrie, l'Eglise n'en seront que plus prospères et plus heureuses. J. Bricout.

Revue des Revues

I. — L'enquête sur la jeunesse

(*Opinion*, septembre et octobre)

A scruter le mystère des générations à venir, nous éprouvons toujours un peu d'anxiété et beaucoup de curiosité. Et quand notre attente semble déçue, nous nous consolons en déclarant mal faite l'enquête sur la couvée nouvelle. A parler franc, celle qu'a menée M. Gonzague Truc dans l'*Opinion* m'a déçu: lourde tâche, il est vrai, que de succéder à Agathon sur ce sujet, dans ce périodique. Peu importe d'ailleurs: il nous importe surtout d'en extraire des faits, des directives, des conclusions.

Pour user d'une saine méthode, il faut noter et noter seulement les témoignages impartiaux et concordants. Ainsi aurons-nous chance d'atteindre un fond solide en dépit des variations personnelles, des erreurs, et peut-être des préjugés.

Tout d'abord, la jeunesse actuelle peut paraître à première vue conditionnée par les circonstances, peu favorables à la contemplation sereine. Tous notent « la toute puissance de l'argent » (A. Bouis) « la nécessité de se débrouiller » (P. Varillon), « le désir de travailler et de s'enrichir en paix » (de Comminge). Dans cette lutte pour la vie, certaines qualités vont se développant « l'indépendance de la décision, le goût de l'initiative » avec sa

contre-partie « le dégoût des carrières administratives (R. Garric) et surtout « le goût vif du travail » (Abel Lefranc), « une grande volonté de travail (Guy-Grand), des « appétits d'action » (Massis), « l'ardeur au travail » (un Normalien). Certains défauts aussi s'accentuent « Féroce égoïsme » (Massis). Dégoût de la culture : « c'est la culture qu'il faudrait défendre » (de Tarde) « très faibles intellectuellement » (Massis) ; « pas de grande flamme intellectuelle... ils lisent peu... des journaux d'information surtout de sport..., préfèrent le cinéma au théâtre » (Guy-Grand). Pas d'initiative intellectuelle, même dans l'élite : « leur pensée se moule dans de vieux cadres » (Brunschwieg), « peu spéculatifs » (Aigoberry). Et en conclusion ces deux formules pessimistes : « Tout ce qui vit de l'esprit et par l'esprit est relégué au deuxième plan. » (Ab. Lefranc). « Ils ignorent pourquoi ils vivent et ils savent seulement qu'ils vivent avec difficulté. » (Massis). Chez les universitaires, le président des Etudiants, comme « le Normalien » notent l'absence de maître incontesté. Chez les indépendants, la ferveur contagieuse des néo-thomistes, ou des tenants de l'empirisme organisateur ne doit pas faire oublier leur petit nombre. Cependant, les élites, comme le levain, agissent sur la masse. Fait notable, le porte-enseigne des jeunesses socialistes, bref et sec, semble manquer d'enthousiasme.

Deux traits du moins ont frappé tous les observateurs : les intentions sociales et les réalisations religieuses de cette jeunesse ! J'emploie à dessein ces deux mots quelque peu barbares pour montrer à quel point d'achèvement en sont ces tendances. « La masse (des étudiants), dit M. Aigoberry, est attirée par les questions sociales... dominée par le goût du syndicalisme et l'esprit corporatif », — « tendance à s'associer, à s'ordonner, à s'organiser », note de Tarde et ailleurs « les préoccupations sociales et morales semblent dominer cette jeunesse que la foi politique abandonne ». Leur devise enfin serait suivant Gonzague Truc « Economique d'abord. »

Si ces données sont encore vagues, elles nous permettent en somme de constater la retraite de l'individualisme latin avec ses défauts, ses charmes et pour tout dire d'un mot sa culture profonde, devant un américanisme organisé, méthodique, pratique et quelque peu puéril. Heureusement il y a autre chose : et ceci nous intéresse spécialement ici. Toutes les réponses constatent un renouveau religieux : « c'est un fait..., dit Garric..., ils veulent vivre pleinement toute leur foi et vivre d'elle, de manière

que chacune de leurs actions en soit un reflet. » Bien plus, « le catholicisme, dit Ab. Lefranc, est devenu sympathique aux incroyants qui le défendent contre un sectarisme en retard. » Voulez-vous des précisions? Voici des chiffres et des faits fournis par le Normalien : « Groupe catholique à l'école : cinquante sur deux cents ; réunions hebdomadaires d'études religieuses ; conférences Saint Vincent de Paul, Journée de retraite périodique.... ils aiment passionnément la liturgie et sont tous initiés à la pratique quotidienne de l'Oraison mentale. » « L'effectif le plus imposant des jeunesses est fourni par le groupe des jeunesses catholiques. » (De Tarde). « La majorité d'entre eux vit une vie chrétienne ordinaire... mais là encore, le besoin d'une activité intérieure et mystique se fait sentir et se réalise : un simple fait, une revue dominicaine se proposant de traiter de la vie spirituelle a groupé près de 5.000 abonnés. » (Massis).

De tels témoignages qui se confirment et s'additionnent peuvent servir de conclusion à meilleur titre que le palabre de M. Truc. Celui-ci ose parler d'une « absence de religion » ; il affirme « qu'au-dessus de l'histoire ces jeunes placent la politique ». N'aurait-il pas lu son enquête.

II. — L'Actualité par les Revues

Les chroniqueurs politiques ont fort à faire en ces jours troublés : sans empiéter sur leur terrain, la *Revue Apologétique* peut bien publier ces conclusions du F. Jean-Emile provincial des Maristes, sur la situation (au 1er novembre) de nos écoles congréganistes en Turquie. — Soit par suite de l'évacuation de la Cilicie, soit parce que des maîtres ont été gardés en otage, soit à cause de l'exode forcé des chrétiens, vingt mille élèves ont été dispersés et cent vingt écoles françaises ont été supprimées. A Constantinople, 1/15e de la population scolaire a été atteint. (*Eclair*, 18 novembre.)

Il existe maintenant une actualité mystique, grâce aux excellentes revues : *la Vie Spirituelle* et la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. La première consacre son numéro d'octobre à Sainte Thérèse, dont l'Eglise fête le centenaire de canonisation. Après des études des Carmes de Lille sur sa vie et ses disciples, vient la description par le P. Petitot de son itinéraire spirituel, l'appréciation par le P. Garrigou-Lagrange de sa doctrine sur les oraisons mystiques. La sainte paraît accessible jusque dans son essor le plus sublime, car selon le mot du P. Petitot : « il n'existe pas de saint ni de sainte qui soit moins janséniste

que Sainte Thérèse..., elle sut concilier les droits apparemment contraires de la nature et de la grâce. » Dans le *Correspondant*, M. Legendre décrit les fêtes du 6 octobre dernier à l'Université de Salamanque : « la sainte la plus espagnole et la plus catholique » fut proclamée *docteur honoris causa* devant le président du Conseil et le roi.

Dans les revues littéraires, la polémique va s'apaisant autour du nom de Barrès. *Les Lettres* instituent une sorte de consultation à ce sujet : L'apport de M. José Vincent ne me semble pas très remarquable. Un article mesuré, tolérant du P. Poucel (dans les *Etudes*) contraste avec les sorties passionnées des pieux laïques ; Passion ai-je dit et non pas « hargne », intransigeance outrancière comme le veut M. J. Rivière dans la *Nouv. Rev. Française*. Elevant le débat, M. Massis entreprend la discussion générale de l'œuvre barrésienne. (*Rev. des Jeunes*, 25 oct. et 10 nov.). Il établit que « le déterminisme sentimental, le traditionnalisme relatif » de Barrès — moins encore que l'empirisme positiviste de Maurras — ne peut donner la solution complète du *problème de l'ordre*. Quant au *problème religieux*, soit que Barrès exulte les puissances mystiques, soit qu'il affirme la nécessité d'une hiérarchie pour discipliner les tendances troubles du faux mysticisme, il n'y a pas à espérer de démarche définitive, de ralliement catégorique tant que l'auteur, méconnaissant la transcendance chrétienne, appellera « tout le divin à la rescousse », dans une sorte de syncrétisme sentimental et pratique. Le prix Balzac met hors de pair M. Baumann, qu'Henri Massis (*Rev. universelle*, 15 novembre) salue comme « notre seul romancier catholique ». M. Jaloux nous le présente dans les *Nouvelles littéraires* (3 nov.) comme dominé par l'idée de la responsabilité du pécheur devant Dieu et la nécessité d'expier. Chute et Rédemption, c'est en effet toute sa philosophie.

III. — Sommaires et analyses

Dom Cabrol montre dans *la Vie et les Arts liturgiques* (oct. 1922) que l'Eucharistie fut le centre de toute vie chrétienne : sacrements, cérémonies cultuelles pratiques, tout dans l'Eglise primitive s'y rattachait.

M. Tavernier (*Corresp.*, 10 novembre) résume un curieux appel à l'Union lancé par le vicomte Halifax à la suite de discussions avec le Cardinal Mercier. L'auteur anglican juge que la nécessité doctrinale et les intérêts vitaux poussent impérieusement à la réunion. « Mais qui pendra la sonnette au chat » disait notre fabuliste.

Dans la *Rev. des Jeunes* (25 octobre), le P. Mainage résume et discute les idées de Levy-Bruhl sur la mentalité primitive : le primitif serait suivant ce sociologue « prélogique, dominé par les représentations collectives, mystique. » Qui ne voit le bout de l'oreille?

C'est encore chez les Primitifs (« pygmoïdes) que nous mène M. Koppers (*Etudes*, 20 oct.) qui, le premier des blancs, fut admis à l'initiation dans la tribu des Yogans. Il rapporte leurs croyances essentielles (divinité, survivance) et distingue leur culte des superstitions magiques.

Dans *les Lettres* (Nov.), M. R. Johannet poursuit son examen du spiritisme : il analyse la Nouvelle Révélation de Conan Doyle, la Voyante de Pruvost, de J. Kœmer, la Survivance de l'âme de Cornillier. Maurice Brillant part en guerre contre le quartier Saint Sulpice et ses imageries.

Une précieuse revue américaine *The Ecclesiastical Review* nous offre dans son sommaire d'octobre, une histoire de la traduction grecque de l'A. T. Peut-être l'auteur accepte-t-il trop crédulement la fameuse lettre d'Aristée : quoi qu'il en soit des origines, l'œuvre dite des Septante se répand rapidement comme l'établissent les citations du Nouveau Testament. Le grec n'était-il pas d'usage courant et l'écriture hébraïque purement consonantique n'était-elle pas hérissée de difficultés. Lors de la chute de Jérusalem, un mouvement de violente réaction se produisit dans le monde juif. — Puis une étude du livre poétique bouddhique, le Dhamnapava, — enfin un aperçu richement documenté sur les classiques chrétiens et les classiques au v^e^ siècle, sur l'œuvre scolaire d'Augustin, notamment : « les Apologistes, y est-il remarqué, tracèrent les premiers une ligne de démarcation nette entre l'histoire et le mythe ; ils enseignèrent au monde païen à dégager les faits substantiels du labyrinthe de la fable et du Folk-Lore. »

Enfin, j'ai gardé pour la bonne bouche, le portrait de Desmarets, de S. Sorlin, amoureusement tracé par l'abbé Brémond dans *la Rev. de France*. Curieux bonhomme que « ce Pierre l'Ermite de la croisade contre la poésie mythologique et contre Boileau. » Le voilà qui à 63 ans, se convertit et publie « Les délices de l'Esprit ». Ni Du Barreaux, ni Verlaine, ni Huysmans, conclut le spirituel auteur, et de fait, il n'était ni aussi coupable ni aussi important.

B. A.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — 1909. G^de^ D'IMP. ET D'ÉDIT., 4, RUE GASSETTE

Un doctrinaire de la laïcité

M. Guy-Grand fait figure de philosophe du vieux parti radical et radical socialiste ; lettré, ordinairement mesuré de langage, parfois chaleureux, il raisonne en esprit qui s'étend depuis les idées jusqu'à la pratique, depuis les mystiques jusqu'aux politiques. Chose qui le hausse au-dessus des politiciens, il ne refuse pas d'envisager les raisons de ses adversaires. M. Buisson est bien vieux, il a passé la limite d'âge même pour un officier général ; si M. Guy-Grand est encore jeune, voilà son successeur désigné. Ne se ressemblent-ils pas comme deux frères, ou, si vous préférez, comme père et fils? Communion complète de pensée, si je m'en fie à cette *Foi laïque* qu'en 1912 M. Buisson a composé avec des extraits échelonnés sur toute sa carrière ; même air grave ; même façon flexible jetée sur l'inflexibilité du sytème ; même ton conciliant coupé ici et là de mots rudes, mêmes appels à l'apaisement, voire à l'union. Je vois très bien M. Guy-Grand, qu'il excuse mon impertinence, les deux mains occupées, l'une par une provision d'idées à l'usage des siens, l'autre par une provision de chloroforme à notre usage.

Il y a intérêt à relever sa position exacte et à peser ses raisons, car, en définitive, ce sont les idées qui font la vigueur et la durée des politiques et, de plus, je crois que parmi les laïques c'est lui qui a poussé le plus loin le désir d'une entente. Est-elle possible même enguirlandée de la main de M. Guy-Grand?

Outre ses articles dans *Paris-Midi* il a répandu ses idées dans quelques livres, comme : Le *conflit des idées dans la France d'aujourd'hui*. Je m'en rapporterai spécialement à sa longue étude *sur la Paix reli-*

gieuse[1]. Là il a concentré sa pensée sur l'Ecole et à l'adresse des catholiques mobilisé à la fois ses griefs et ses séductions.

I

Dans l'ordre des doctrines, M. Guy-Grand oppose la Transcendance et l'Immanence. Ce sont des mots effrayants. Par Immanence, il entend que l'homme se suffit pour expliquer l'homme et l'univers autant qu'ils sont explicables, pour organiser la société et pour vivre honnêtement. La Transcendance pourvoit aux mêmes fins par la croyance aux religions révélées ou au moins en Dieu. Ce sont deux fois, la foi métaphysique ou religieuse et la foi humaine dont la diversité, ou plutôt l'hostilité, domine toute l'histoire d'hier et d'aujourd'hui. L'une nie l'autre, selon M. Guy-Grand, et là n'est pas le lieu des accords mais des heurts.

Il s'y adjoint un autre antagonisme, lié au premier, l'antagonisme entre la société civile et la société romaine ou l'Eglise. Là aussi, comme tout à l'heure dans le secret des âmes, il y a lutte pour la domination. Deux impérialismes s'affrontent et l'accord, tant que l'on demeure à l'attitude des essences pures et des définitions, n'est pas possible.

L'Etat moderne, en France, à cause même des divisions religieuses et à cause des prétentions cléricales, a voulu se laïciser ; ce faisant, il achevait et poussait à son terme la vieille volonté d'indépendance des rois. L'Ecole officielle, grand service public dépendant de l'Etat, doit être laïque, non seulement dans son personnel, mais dans son esprit, c'est-à-dire qu'elle doit être aconfessionnelle, areligieuse, amétaphysique. Les lois laïques sont intangibles : point de paix possible qui ne prenne pour accordée et indiscutée la neutralité de l'Ecole. Il faut qu'elle soit en harmonie avec l'Etat et ouverte à tous, catholiques, protestants, is-

1. C'est le premier volume de la collection : *Politeia*, dirigée par René Gillouin. Il comprend deux mémoires, l'un de Georges Guy-Grand, l'autre de Gaëtan Bernoville et une lettre d'Albert Vincent : le tout provoqué par Daniel Halévy et primitivement destiné aux *Cahiers Verts*.

raélites, athées et M. Guy-Grand plaide spécialement les droits de l'agnostique et de l'athée.

Au moment où le positivisme est devenu la doctrine de l'État, les résistances furent telles que la neutralité ne pouvait être observée : étiquette, tactique ou idéal, on ne lui brûlait qu'un encens platonique. Désormais, selon M. Guy-Grand, elle peut et doit être pratiquée.

C'est argument de polémique que la confondre honteusement avec la nullité ou l'abstention en choses morales, historiques, religieuses. Non. Il existe une morale naturelle qui consiste en préceptes, nés de l'expérience et de l'utilité, reçus de tous. Les justifications peuvent être ajournées ou que l'instituteur les présente toutes, en ayant soin de ne pas choisir. Il importe pourtant qu'il signale la légitimité d'une morale purement humaine. En histoire, même attitude, il enseigne les faits : événements, institutions, révolutions, puis il propose les jugements, sans les imposer. Toutefois, là encore, il importe qu'il affirme la légitimité du régime actuel. Quant aux religions, la naturelle et les positives, il en traitera avec compréhension, respect, tact, sans rien enseigner touchant leur vérité ou leur fausseté. Le prêtre au catéchisme, les parents au foyer ajouteront leur foi ; le maître n'aura posé aucun obstacle ; M. Guy-Grand dirait volontiers qu'il aura préparé les voies.

L'instituteur lui-même reste libre, en principe, de pratiquer une religion, à condition qu'il soit discret et n'affiche pas sa foi au *Syllabus* ni aux autres décisions de l'Eglise qui contredisent les principes de son employeur l'Etat. Mais l'instituteur religieux ne correspond pas à l'idéal de M. Guy-Grand, qui souhaite des sages d'une sagesse agnostique. Il les voudrait rayonnants et propagateurs de l'humanisme, au sens où il use de ce mot, par la perfection de leur conduite. Il appelle des saints laïques au secours de l'Ecole.

A côté de l'enseignement officiel, il faut laisser vivre les écoles libres, quoiqu'elles introduisent une division fâcheuse ; il serait injuste d'imposer le laïcisme

à qui n'en veut pas. Que la conquête se fasse doucement par persuasion, avec des transitions; de même, en Alsace-Lorraine on introduira la neutralité, mais après une période préparatoire. Donc point de monopole, si ce n'est à un horizon très lointain, encore douteux.

Mais point de répartition proportionnelle scolaire non plus. Aucune des raisons rassemblées et formées en carré par le P. Bessières, M. Guiraud et quelques autres n'ébranle M. Guy-Grand. Dès qu'il touche à ce sujet, le grave universitaire devient vif, même ironique.

A l'injustice évidente, déjà stigmatisée par Taine[1], qui oblige ceux qui veulent une école libre à payer deux fois « d'abord pour l'instruction primaire qu'ils repoussent,ensuite pour l'instruction primaire qu'ils agréent». il se satisfait de cette réponse fatiguée que les contribuables entretiennent bien des services dont ils n'usent pas.

A l'argument des pays nouveaux auxquels le traité de Versailles impose la répartition proportionnelle scolaire, va-t-on, s'écrie-t-il, assimiler les catholiques Français à une poignée de Juifs polonais?

Que nos voisins la pratiquent, chez eux l'Eglise n'aspire pas à dominer l'Etat; chez nous, un long passé de servitude oblige à une vigilance défiante. Nous ne sommes libres que d'hier.

Puis la liberté péricliterait, la subvention appelant le contrôle, le contrôle supprimant l'indépendance.Sans doute M. Guy-Grand, si fermement étatiste par ailleurs, ne nous adresse-t-il ici qu'un argument *ad hominem*. Je pense qu,il tient davantage à celui-ci. Les Ecoles libres ont été fondées pour combattre l'Etat actuel; comment voulez-vous qu'il leur fournisse des munitions? Il n'est pas si naïf ni si désireux de se suicider.

C'est déjà beau qu'il ne les extermine pas et M. Guy-Grand semble même, générosité suprême, mais incer-

1. Cf. *Les origines de la France contemporaine, le régime moderne*, t. III, p. 366, édition Hachette, 1907.

taine, nébuleuse, accorder la liberté à certaines congrégations enseignantes. Il ne dit ni lesquelles ni où ni sous quelles réserves. Peut-être même, quoiqu'il néglige de dire sous quelle forme, ne rejette-t-il pas entièrement le projet de secourir l'enseignement religieux. Une certaine carence de l'enthousiasme dans l'enseignement laïque l'effraye et semble lui inspirer cette heureuse velléité.

Plus tard, en des temps plus sereins, quand les catholiques auront délaissé la thèse et se seront établis à demeure dans l'hypothèse (car il sent bien qu'il ne faut escompter nulle renonciation doctrinale), la répartition proportionnelle scolaire, étant devenue inoffensive, pourra peut-être se réaliser. Cette prévision, si je ne me trompe, implique que si M. Guy-Grand redoute actuellement la R.P.S. du moins, au fond, il la trouve juste.

En attendant il adresse, non sans onction ni ardeur, une sorte de sermon aux catholiques et aux laïques.

Aux catholiques il demande d'aider à l'amélioration de l'Ecole laïque, et comment? en travaillant à rendre effective la fréquentation scolaire, en exigeant l'observance de la neutralité, en formant des associations qui s'intéressent à l'Ecole, fût-ce pour la surveiller, en réclamant dans les Ecoles normales des cours pour externes à l'usage des futurs instituteurs libres, enfin en favorisant, selon le programme d'Albert Vincent, de M. Lapie et des syndicalistes et sans détriment de la culture générale, l'appropriation de l'enseignement scolaire aux métiers et aux régions.

Aux laïques il signale les dangers du succès qui détend l'effort, l'inefficacité d'un enseignement où manque la flamme. Le laïcisme a besoin de serviteurs convaincus. Des âmes fines ou profondes s'en éloignent parce qu'il ne contente pas leur besoin de vie spirituelle; l'inertie ou la maladresse des pouvoirs publics est alarmante. On serait tenté de dire: renaisse la lutte qui secouera les indifférences et ravivra la foi laïque: « L'abandon des pratiques religieuses, seul rite qui dans la plupart des campagnes arrache le paysan

à la monotonie de sa vie prosaïque et introduit la poésie dans son existence, n'élèvera pas la qualité humaine tant que rien du même ordre ne les remplacera. Des églises désertées sans que d'autres hymnes se fassent entendre, la vieille chanson berceuse abolie sans qu'on ait trouvé mieux pour la remplacer que des discours officiels et le formalisme bureaucratique, ce n'est pas pour emplir de joie un laïque préoccupé de vie spirituelle. L' « humanisme » n'est qu'au commencement de sa tâche. Il s'est battu et a vaincu, il faut maintenant édifier. S'il ne sait pas émouvoir les parties profondes de l'âme et donner l'équivalent des satisfactions religieuses on se détournera de lui. Et ce sera justice »[1]. Ainsi déplore et prophétise M. Guy-Grand en paroles *inquiètes*.

Presque désabusé sur le feu laïque, il n'abonde pas, non plus, en espérance sur la paix intérieure. Il la désire car la France épuisée et menacée risque de périr, si elle se divise. Il ne faut pas préférer la religion, la métaphysique à la patrie ; qu'on écarte le plan métaphysique et on s'unira sur le plan national, rationnel, humain, où nous appellent des problèmes urgents, l'organisation de la cité, du travail, de l'internation. — Mais, hélas ! les hommes n'aiment pas la paix ; la société fraternelle n'est pas née. Des deux côtés, l'union sacrée est qualifiée de duperie. Les catholiques intransigeants ont déclaré la guerre, ils attaquent ; qu'ils en portent la responsabilité ; les laïques ne feront qu'une guerre défensive et forcée.

Voilà ce qu'a trouvé la meilleure tête, la tête philosophique du parti. Sur certaines tâches urgentes on ne peut qu'avoir les mêmes désirs que lui ; mais sur l'Ecole publique, neutre et laïque, c'est autre chose. Je ne crois pas avoir affaibli son plaidoyer et qu'il faille un plaidoyer c'est déjà mauvais signe. Ce qu'il nous propose, est-ce neuf, est-ce logique, est-ce acceptable ? M. Guy-Grand me permettra de lui poser quelques questions.

1. Cf. *Sur la paix religieuse*, p. 60.

II

Croyez-vous vraiment que c'est nous qui déclarons la guerre? La guerre légale sévit depuis 1880. Vous convenez que la neutralité n'a pas été observée; le fût-elle, reste à savoir si la neutralité elle-même ne blesse pas nos légitimes exigences. Nous l'avons subie là où notre pauvreté ne nous permettait pas de lui échapper; nous ne l'avons pas acceptée. Un homme violemment dépouillé, jeté à terre, maintenu de force sous le genou, fait quelques mouvements pour se redresser et se remettre sur pieds: c'est cela que vous qualifiez d'attaques?

De même cette division, dont après Waldeck-Rousseau vous vous plaignez, qui l'a introduite, imposée par des lois qui tentent de l'éterniser? Je comprends votre nostalgie de l'unité qui, si elle n'est pas indûment identifiée avec l'uniformité et l'étouffement des essais inventifs, constitue la fraternité véritable. Elle a existé, peut-être reviendra-t-elle; mais il est contre l'histoire et contre la justice de nous mettre sur les épaules la responsabilité de son interrègne; et si les écoles libres divisent, il n'y avait qu'à ne pas forcer notre conscience à les créer.

L'Etat ne peut se désintéresser de l'École; il importe trop au bien commun que les futurs citoyens ne restent pas incultes: fréquentation scolaire, principes civiques, subvention si elle est nécessaire: autant d'objets qui appellent sa vigilance. Mais de là à s'ériger en métaphysicien et en docteur ès-sciences religieuses, qu'il y a loin! Ce n'est pas son affaire, il sort de sa compétence, de son droit. Il s'identifie avec une certaine conception du monde et de la vie. Au fond, vous le concevez comme l'évêque du dehors et le bras séculier d'une sorte d'agnosticisme. Votre Etat n'est pas l'impartial serviteur de tous, quoique émané de tous et payé par tous, mais tyran pour une classe considérable de citoyens, il leur impose une éducation dont ils ne veulent point. L'École laïque est un fait de force; et si le laïcisme tolère l'enseignement libre, dans

des conditions du reste très injustes, c'est à titre de soupape et de peur que toute la machine n'explose. Ne convenez-vous pas que votre conception réelle de l'Etat est curieusement antimoderne et, au surplus, qu'elle vous ôte le droit de réclamer, comme vous le faites, la seule propagande persuasive? La liberté, l'égalité, la fraternité, auxquelles vous chantez un hymne, sonnent creux dans votre bouche; votre Etat soit qu'en vertu de la nature même des choses un Etat adoctrinal ne puisse exister, soit que le parti dominant n'en veuille pas, pèse de tout son poids pour une doctrine contre une autre doctrine. Puisque tel est le fait et qu'en somme vous l'approuvez, déchirez le voile qui trompe. Pouvez-vous envelopper dans un vocabulaire adoctrinal une conception et une pratique doctrinales, et exprimer la contrainte dans le langage de la liberté?

Vous vous écriez, non sans impatience peut-être: Mais ma doctrine, si doctrine il y a, c'est l'agnosticisme, c'est-à-dire la nescience en choses métaphysiques et religieuses, et ma pratique, c'est la neutralité. J'ai adopté la première et inventé la seconde exprès pour ne pas prendre parti! — A la bonne heure! nous voici au cœur du débat et là va se vérifier la remarque subtile et profonde d'Aristote: prétendre ne pas philosopher, c'est encore philosopher.

Votre amétaphysique, votre areligion, votre idéal purement humain, que vous proposez pour nous satisfaire, c'est précisément cela qui nous heurte, et par ce qui manque au programme et par la manière dont vous voulez qu'il soit traité et par ce que vous y mettez.

La religion et Dieu même manquant, l'éducation superficielle ne saisit pas fortement les âmes; avec quelle vigueur persuasive le maître enseignera-t-il une morale mutilée, s'il n'a pas de conviction ou s'il doit parler comme s'il n'en avait pas? Une morale implique une certaine idée du monde et de la vie; l'absence d'une métaphysique et d'une religion réduit à une quasi nullité, et en bonne logique, à une nullité complète

tout ce qui intéresse la conduite. Même avec les forces religieuses et métaphysiques il est difficile de dresser au rude devoir la plupart des âmes primitivement barbares et impulsives ; que sera-ce avec un enseignement exsangue et suspendu en l'air?

Ce reproche de nullité vous touche. Pour l'écarter, vous dites que le maître proposera les diverses justifications des préceptes et même exposera ou indiquera les explications religieuses du monde et des faits historiques, bien entendu sans prendre parti, ce qui serait anéantir la neutralité. — Ici, en vérité, vous faites une confusion sur les âges ; il s'agit d'enfants de six à treize ans. Vous leur supposez une clairvoyance critique qui manque à la plupart des élèves des hautes classes de l'enseignement secondaire. Aux enfants il faut un exposé simple et catégorique, affirmatif. Votre méthode ne produira chez eux qu'ahurissement et scepticisme. Vous les amenez à douter à un âge où ils ne peuvent vaincre le doute. La criminelle préparation à la vie, à la cruelle vie qui pour être soutenue, sans fléchir, exige de si fermes certitudes! Et ce n'est pas tout. Vous devez et vous prétendez respecter notre conscience catholique. Or l'Eglise, sachant bien que la foi surtout celle des enfants, court risque de sombrer en de tels exercices, interdit de proposer sur le même pied les diverses explications du monde, les diverses justifications de la morale, et les diverses appréciations de certains faits historiques. Il y a une vérité et des erreurs. Nulle part, à l'école primaire moins qu'ailleurs, elles ne peuvent être traitées en égales. La conscience catholique est si délicate et si sévèrement obligée au seul vrai que la neutralité même n'est pas neutre. Elle blesse l'un des devoirs et l'un des droits primordiaux du catholique.

Mais vous-même, de cette neutralité absolue vous ne voulez pas. A l'Ecole on enseignera, dites-vous, que l'homme peut se suffire et l'instituteur que vous préférez, tel du reste qu'il existe presque partout, c'est celui qui ne va pas à l'Eglise et conseille par son exemple, sinon par ses propos, une vie mutilée de toute

croyance religieuse. La théologie catholique, elle, enseigne que l'homme ne se suffit pas ; que vivre hors des rites religieux, c'est scandaliser et, dans l'espèce, scandaliser les petits et que, dans l'Evangile, est inscrite pour l'éternité une malédiction terrible contre celui qui les scandalise.

Votre Ecole réussit ou ne réussit pas, mais dans la mesure où elle réussit, elle détruit ou affaiblit la foi catholique, l'assistance à la messe, la prière, la pratique des sacrements. Elle fabrique des sceptiques, sinon des impies. Les faits parlent et vous-même, n'escomptez-vous pas l'époque où l'esprit laïque devenu général créera une sorte d'unité au moins négative par le rejet unanime des disciplines catholiques? Il vous causerait, il vous cause déjà de navrantes déceptions. L'âme du laïcisme est une sorte d'âme négatrice, qui désagrège non seulement la religion, mais avec celle-ci bien des trésors auxquels vous lui interdisez de toucher ; la logique interne et dynamique d'un système se moque des digues, des réserves, des barrières ; elle s'élance vers les réalisations complètes. Ce ne sont pas les seules justifications de la morale qui sont révoquées en doute, mais les préceptes eux-mêmes, la propriété, la patrie, non seulement dans certaines formes imparfaites, mais en elles-mêmes, et tels autres articles délicats dont la violation érigée en système équivaut pour un peuple au suicide.

Vous vous indignez de la constatation du scientifique M. Bureau sur « la faillite du laïcisme ». Savez-vous dans quelle mesure il n'a pas fait faillite, je veux dire desservi et compromis les intérêts humains et français les plus authentiques? Dans la mesure où il a échoué parce que son enseignement a coulé sans pénétrer ou que les familles, l'Eglise, la grâce de Dieu ont immunisé les âmes contre son poison.

Vous voulez la paix, nous la voulons aussi. Vous voulez la grandeur française ; nous aussi. Mais premièrement nous ne mettons pas la paix et la grandeur de la patrie au-dessous de tout. Il y a une hiérarchie des valeurs et le salut des âmes pour tout catholique passe

d'abord. On ne le sacrifie à rien et l'Eglise estime ici dans cette question de l'Ecole qui de votre propre aveu est une question de conscience qu'il y va du salut des âmes ; deuxièmement nous savons et par doctrine et par expérience que le laïcisme dissout et tue lentement la France. Ne sentez-vous pas que vous nous proposez une paix avec toutes les conditions qui ont créé la guerre et que les motifs mêmes que vous invoquez pour nous persuader sont précisément ceux qui nous dissuadent? Votre paix est la paix d'un vainqueur qui impose ses conditions et entend s'assimiler les vaincus. Baisser la voix, adoucir le ton en dictant un traité n'en change pas les articles ; puisque vous jugez la paix nécessaire, cherchez d'autres moyens ; les vôtres la rendent impossible. Ce n'est pas que nous soyons intraitables de gaîté de cœur ; notre intransigeance prend ses racines dans l'inflexible devoir. Vous comme nous, vous en reconnaissez la souveraineté. Ne vous obstinez donc pas à résoudre le problème avec des données qui le font insoluble. Votre neutralité inexistante, existât-elle, blesserait encore notre conscience.

Si vous voulez respecter notre conscience, comme vous en annoncez le dessein, changez vos lois. Elles ont été faites par des gens précipités, de pensée médiocre, avec l'ambition d'opérer une révolution spirituelle dans les âmes françaises. Elles sont une certaine métaphysique en action ; elles ne visaient pas à respecter les religions, mais à les éteindre. Malgré votre ingéniosité vous ne transformerez pas en pacificatrices des lois essentiellement agressives. Il n'est pas digne de votre haute intelligence de les déclarer intangibles. Votre raison ne vous dicte pas cela, c'est une consigne de parti, c'est-à-dire de passion. Les lois suivent les idées, de loin, d'un pied boiteux ; déjà vos lois d'hier traduisent un état d'esprit qui meurt ; elles produisent l'effet de survivances. Leur partialité et leur nocivité vous accableront. Dans votre intérêts même et pour votre honneur c'est vous qui devriez prendre l'initiative de les réformer.

La répartition proportionnelle scolaire nous ache-

minera vers des conditions plus justes. Vous dites, et c'est votre principale raison contre elle : les Ecoles libres militent contre l'Etat. *Non. Leur raison d'être c'est la formation chrétienne ;* rien de moins mais rien de plus. Elles ne peuvent se trouver en hostilité avec l'Etat que dans la mesure où celui-ci ne respecte pas la foi chrétienne, dans la mesure où l'Etat abuse de son pouvoir. Puis, franchement, est-ce nous qui enseignons l'abolition de la patrie, de la propriété, certaines immoralités? L'Etat, dans sa notion juste, est le gardien de la nation par l'ordre et la justice ; n'est-ce pas dire que ses soutiens réels, c'est nous?

Mais l'Eglise va mettre la main sur nos institutions?

D'abord, si les Français veulent que l'influence de l'Eglise pénètre l'Etat, qu'avez-vous à y redire? En vertu même des principes de l'Etat moderne, dont vous vous prévalez, vous devriez accepter les décisions de la majorité. Encore une fois je soupçonne votre idée de l'Etat de n'être pas de tous points cohérente.

Mais votre crainte, sur laquelle vous insistez tant, est chimérique. L'Eglise ne veut pas envahir le domaine de l'Etat ; sa propre doctrine, prolongement de l'ordre reçu : rendez à César ce qui est à César, le lui interdit. L'Etat chez lui est souverain comme l'Eglise est souveraine chez elle. N'apprendrons-nous donc jamais à discerner les choses spirituelles des choses temporelles? Naguère encore Léon XIII d'une main ferme traçait la frontière qui les distingue[1] et rappelait le précepte apostolique qui nous enjoint d'obéir en conscience à l'Etat délégué de Dieu. Entendez-vous par cléricalisme, non pas l'action du clergé dans les choses religieuses et son rayonnement légitime, mais sa domination sur les affaires temporelles, nous n'en voulons pas ; nos canons nous défendent d'en assumer la charge. En ce sens abusif, qui semble vous inculquer tant de frayeur, nous ne sommes pas cléricaux. Nous ne le sommes pas assez à votre gré car c'est bien vous, Monsieur Guy-Grand, le même que tourmente

1. Cf. *L'Encyclique : Immortale Dei.*

la phobie des ingérences cléricales, qui avec une douleur hautaine reprochiez à Benoît XV sa réserve à l'égard des affaires bouleversées des Etats européens?

Par l'école officielle, telle que vous l'avez faite, c'est l'Etat qui usurpe une influence illégitime sur l'âme des enfants. Comme il a de la peine à se contenter de son rôle de protecteur des droits de tous! Il faut qu'il s'érige en maître spirituel. Ces petits baptisés, il les prépare à leur insu à quitter la maternelle Eglise, et c'est celle-ci que vous accusez d'intrusion!

Au fond vous repoussez si vivement la répartition proportionnelle scolaire parce que vous avez peur de perdre quasi tout, en perdant l'appui de l'Etat. S'il vous fallait fonder des écoles, combien en auriez-vous, vous qui raillez le peu de générosité des catholiques? Mais nous ne demandons pas que l'Etat vous manque, il suffit que la rivalité s'exerce avec des armes moins inégales. Quoi! vous redoutez même cette demi-égalité! Décidément il vous faut la force, le privilège.

Il s'agissait de choses pratiques et nous avons philosophé sans répit : c'est que la pratique dépend des idées et il n'est pas possible de couper les liens entre l'action et la métaphysique. La nature des choses s'y oppose, le propre de l'activité humaine est d'être guidée par une conception de l'univers et de la vie. Cette loi, à elle seule, suffirait à écarter l'impossible neutralité comme un attentat à la nature humaine. Qu'il nous soit permis de ne plus regarder directement l'Ecole et d'envisager en elle-même la doctrine inspiratrice des lois laïques. Vous faites grand état de ce que vous appelez la foi humaine, l'immanence, l'humanisme : c'est ce que vous voulez mettre de positif dans un système agnostique. Vous l'opposez à la transcendance comme une contradictoire à une contradictoire. Ne vous aurais-je pas lu d'assez près? Nulle part je n'ai trouvé un exposé substantiel et précis de cette immanence ; nulle part je n'ai trouvé la preuve de cette opposition. Quelques phrases sommaires pour écarter la Scolastique, le Blondélisme et les démonstrations de l'existence de Dieu ne comptent pas pour des preuves.

Elles énoncent une opinion, elles n'en montrent pas la justesse. Convenez donc que le laïcisme se tient debout par ses passions, non par ses raisons. — Partons de l'homme, je le veux comme vous ; essayez de comprendre son existence, ses mécontentements et ses espérances, vous trouverez le Père qui est dans les cieux. Arguerez-vous des Augustes Comtes qui « sentent le besoin profond de manquer de Dieu ?» Ils se méprennent si parfaitement sur ce besoin que, le vrai Dieu ôté, ils s'en donnent un autre, dans le cas, l'Humanité? L'homme est un être qui cherche Dieu et qui, souvent, s'arrête ou dévie à des idoles. Bien plus, l'homme de maintenant, ce Français, ce Guy-Grand lui-même avec ses hautes aspirations de justice, de fraternité, de bonté, analysez-le et regardez à ses origines qui l'expliquent, vous trouvez le christianisme. Par notre nature et par notre histoire réelle, nous sommes suspendus à Dieu ; il n'y a pas d'immanence, c'est-à-dire d'homme renfermé en soi et se suffisant, pour cette évidente raison que l'homme n'est pas Dieu ; l'humanisme qui se connaît et accepte ses tenants et ses aboutissants est théologique. L'antithèse factice entre l'homme et Dieu dissimule une parenté profonde et nécessaire du côté de l'homme. Voulez-vous expliquer l'homme et réaliser son idéal, ce qui est sans doute l'humanisme, il vous faut Dieu, Jésus, l'Eglise enfin sans laquelle vous n'aurez vite que des images exsangues et caricaturales de Jésus et de Dieu.

*
* *

Deux hommes luttent en M. Guy-Gand : un doctrinaire, pous ne pas dire un partisan, un sectaire. Signe distinctif qui montre que chez ce philosophe même la raison est subordonnée, il ne craint pas les illogismes et sans doute ne les apercoit-il pas. Sa face passionnée apparaît au détour de plus d'un alinéa ; et presque partout on sent son parti-pris irréductible. Il ne cherche pas une solution nouvelle, il veut justifier une solution qui doit être reconnue insatisfaisante par

le fait même que le débat existe. Même Combes, le répudie-t-il autrement qu'en partie, avec des quasi repentirs et, je crois bien, la façon plus que la chose? car il préfère une méthode douce, feutrée, distinguée qui donne le change à plusieurs. A côté, un Français, désireux d'amitié avec les autres Français, qui s'efforce de comprendre le frère ennemi, d'atténuer l'injustice et qui appelle l'achèvement de l'équité dans l'amour. Mais ce dernier Guy-Grand gémit sous la tyrannie du premier et se limite à de bonnes paroles, des velléités, des apparences. Faute de pouvoir s'évader de son système ou faute d'avoir pris la mesure juste de la conscience catholique il n'accorde pas ses conditions réelles de paix avec ses intentions déclarées. J'entends dire que sa modération l'isole parmi les siens et qu'il sert l'idéal du parti sans être justement apprécié des partisans; pourtant il essaie, tentative vaine, d'étoffer le laïcisme, d'en rafraîchir par des vocables neufs la façade décrépite, et je ne vois pas qu'il en lâche rien d'effectif. Que ce soit conforme ou contraire à son dessein, méthode réfléchie ou illusoire persuasion qu'il respecte vraiment les consciences, ce qu'il nous présente, ce n'est pas un redressement d'une situation inacceptable, c'est l'euthanasie.

Emile Bruneteau.

Sous la Régence

A l'occasion d'un ouvrage récent

Dom H. Leclercq vient de publier un travail considérable sur l'époque de la Régence, mais en se plaçant à un point de vue nouveau : il a voulu montrer que Philippe d'Orléans et son gouvernement ne firent, inconsciemment sans doute, que préparer les bouleversements de la fin du siècle. Aussi, à son sens, en racontant les événements de la minorité de Louis XV, écrit-il simplement, comme il le veut d'ailleurs et l'annonce, le premier chapitre de l'histoire de la *Révolution française*. Je crains bien que plusieurs, en l'entendant parler de la sorte, n'esquissent, après lecture surtout, un geste d'étonnement et d'incrédulité. Pour moi, qui destine ces quelques pages à la *Revue Apologétique*, je laisserai de côté cette thèse hasardée, me contentant d'étudier l'ouvrage de D. Leclercq, presque exclusivement, au point de vue de l'histoire religieuse.

Mais avant d'entrer directement en matière, il n'est pas inutile de formuler à la hâte quelques remarques préliminaires. Il va sans dire que je parlerai en toute franchise, devinant bien que D. Leclercq n'est pas de ceux qui craignent la vérité.

On comprend que l'auteur ait jugé à propos de situer son récit, comme l'on dit, de nous mettre sous les yeux le cadre où tout se déroule, mais vraiment était-il nécessaire de raconter si longuement la dernière maladie et la mort du roi ; de donner journée par journée mille petits détails qui, ceux-là, du moins, ne se rapportent guère visiblement à la future révolution, de nous dire, par exemple, que le prince mourant eut bon appétit et mangea volontiers tel jour, mais non tel autre ; de donner les noms de ceux qui occupaient les premiers carrosses lors de l'inhumation à Saint-Denis ?

Aussi bien, l'auteur paraît aimer ces minuties et nous les retrouvons tout le long de ses trois volumes. Parfois même on a quelque peine à les lui pardonner et à l'excuser. N'est-ce pas agaçant de le voir nous ramener cinq ou six fois à la garde-robe (pour ne pas reproduire les termes plus expressifs qu'il emploie) ; de l'entendre nous dire que Dubois partant pour l'Angleterre emportait 10.000 livres en argent blanc et 4.000 en or ; nous répéter cent détails de cuisine ou de toilette ?

Et puisque j'en suis aux minuties, on s'explique malaisément qu'il se soit permis tant d'expressions vulgaires : il écrit qu'on avait alors « une fringale de plaisir à en crever », qu'Albéroni avait une « panse énorme » ; que Dubois était heureux de l'empêtrer dans des délais ; que le Régent « s'amusait à bourrer son ministre de coups-de-pied dans le derrière ». Et cent autres choses semblables[1].

Le lecteur voudra bien m'excuser de ces vétilles : j'en arrive à des choses plus importantes.

Lorsqu'on jette les yeux sur le bas des pages de ces trois volumes, on est frappé du nombre des références auxquelles D. Leclercq nous renvoie ; de la quantité d'auteurs qu'il cite. Son œuvre, effectivement, est une œuvre d'érudition large, abondante. Je crois qu'il est peu, sur cette époque, de documents qu'il n'ait connus, signalés, peut-être lus, au moins en courant.

Mais si cette érudition est étendue, est-elle sûre?

Il est tels chapitres, ceux consacrés à la mort de Louis XIV, ceux qui racontent les intrigues et les manœuvres de Dubois dans la poursuite des dignités ecclésiastiques, pour lesquels on peut dans l'ensemble répondre affirmativement. Relativement à tels autres, la réponse contraire s'impose. Dans les premiers, l'auteur s'appuie sur des témoins intègres, consciencieux et renseignés, Dangeau notamment ; il se base sur les lettres confidentielles des acteurs eux-mêmes de ces manœuvres ou de leurs complices. Par contre, et j'en apporterai des preuves tout à l'heure, l'érudition de D. Leclercq n'est guère sérieuse dans le récit des événements intérieurs, dans les jugements portés sur nombre de personnages : les témoins qu'il fait trop souvent comparaître, en effet, Saint-Simon et Dorsanne, Barbier et Buvat, La Palatine et Villefore, etc..., ne méritent guère créance.

Et l'on est d'autant plus étonné de le voir si souvent accepter leurs affirmations, qu'il ne se fait pas illusion sur leur valeur. Entendons-le, par exemple, juger Saint-Simon, que pratiquement il tient pour une autorité infail-

1. Que penser encore de phrases comme celles-ci : Cette histoire « ne semble *pas relever d'aucun plan* arrêté, pas plus que d'aucune ambition concertée ; le roi *promenait* dans le jardin ; le gros de l'armée *décollait* des Pyrénées?

On peut regretter aussi que l'auteur ait passé aux protes des inadvertances qui ressemblent à de véritables fautes d'orthographe : les éditions se sont *succédées ; Quand aux* juifs, ils agirent... ; cette femme, que « son extrême violence a *rendu* célèbre. » ; etc.

lible, et affirmer « l'improbité systématique avec laquelle le grand seigneur a dénaturé les évènements, calomnié les individus, altéré la vérité afin de satisfaire ses rancunes ». Il croyait, termine D. Leclercq, voir tout ce qui lui passait par la tête ». Dorsanne, d'autre part, était connu comme le flatteur de Noailles et l'adversaire irréconciliable des Jésuites et de quiconque s'était déclaré pour la Bulle, tandis que Buvat ne fait que relater des évènements dont il n'a pas été témoin et connaît seulement de seconde main. Pour Barbier, c'est un esprit « frondeur », et Duclos « un pauvre Breton qu'on ne saurait compter parmi les historiens », homme de « plus d'ambition que de moyens ». Nous ne pouvons attendre enfin de Mme La Palatine, que « des ragots », pour l'ordinaire du moins. C'est pourtant de tels témoins qu'à cent reprises il écoute et suit, sans paraître même parfois prêter la moindre attention à leurs contradicteurs. Deux fois seulement, on l'entend émettre quelque réserve sur le sérieux de ses oracles ordinaires et la confiance qu'ils méritent. Ici, il nous prévient qu'il ne prend point à son compte une évidente calomnie contre Massillon; là, après avoir rapporté une grave allégation de Lemontey, il ajoute qu'il lui en laisse l'entière responsabilité. C'est bien assurément, mais on avouera que c'est fort peu et très insuffisant. Répudier deux accusations infamantes, quand on en accepte des centaines et des centaines d'autres en des circonstances à peu près semblables, est-ce remplir complètement le devoir d'un juge intègre?

Ce n'est pas tout. Parfois après un paragraphe plein d'appréciations et d'assertions, D. Leclercq renvoie à 4 ou 5 auteurs, souvent d'inégale valeur, sans marquer, ce qui cependant ne serait pas inutile, la part de chacun en de telles affirmations. N'y a-t-il vraiment pas lieu de s'étonner qu'il agisse avec cette désinvolture, lui qui, quand il s'agit de bagatelles, comme d'indiquer la durée d'une opération chirurgicale subie par Dubois, n'ose se prononcer nettement, met le chiffre *quatre* entre crochets, et cela par scrupule d'exactitude, le président Hénault parlant de quatre minutes, Buvat de cinq, Marais de six et Barbier de cinq ou six? Comment, en effet, choisir en matière si grave entre de telles autorités?

Plus souvent l'imprécision se manifeste d'une autre manière. D. Leclercq se permet çà et là de renforcer les

mots qu'il est censé reproduire : il appellera *beuveries* ce que l'auteur visé nommait *festins;* il va même jusqu'à s'efforcer de donner plus de relief aux pensées et aux expressions les plus énergiques de Saint-Simon. On connaît le portrait que le haineux duc et pair a tracé de Dubois : « tous les vices, avait-il écrit, combattaient en Dubois à qui en demeurerait le maître ». D. Leclercq trouve ce coup de pinceau insuffisamment appuyé et il ajoute : « toutes les corruptions rivalisaient à laquelle submergerait l'âme pourrie de l'abbé ».

Ailleurs quand la pensée de l'auteur invoqué n'est pas claire, il change un sens incertain en une affirmation positive. Dangeau écrit : « Le P. Letellier donna au duc d'Orléans beaucoup de papiers que le prince lui demandait ; on continuera de lui servir sa pension » : Dom Leclercq traduit : « Le P. Letellier, *pour sauver sa pension* de 2.000 écus, a consenti à livrer au Régent beaucoup de papiers ». Comment Dom Leclercq, en parlant de la sorte, ne s'aperçoit-il pas qu'il prête à Dangeau une pensée qu'il n'a jamais émise et au P. Letellier des visées que son accusateur affirme sans preuves. Le confesseur veut sauver sa pension ; mais qui l'a dit à notre historien ? Le Jésuite aurait-il donc fait cette basse confidence ? Mais à qui ? et dans quelles occasions ? Le moins qu'on puisse dire c'est que D. Leclercq a confondu l'effet avec la cause, en supposant même, ce qui n'est point prouvé, qu'il y ait quelque connexion entre les deux faits rappelés par Dangeau.

D'autres fois, il semble créer positivement tel détail plus ou moins spirituel, tout en laissant entendre qu'il se contente de l'emprunter. Un contemporain affirmait que Dubois s'était préparé à son sacre par une retraite. Oui, une retraite, ajoute D. Leclercq, mais elle lui avait été prêchée par La Tencin[1]. Et cette plaisanterie d'un goût douteux lâchée, il renvoie sans rien préciser, et l'on devine pourquoi, à l'ouvrage de M. Masson. Je m'y reporte à deux reprises, parcours tous les passages du livre où l'on parle de Mme de Tencin, et je ne trouve rien de pareil : pas un mot, et l'auteur de ce dernier ouvrage ne se gêne pourtant point ; non, pas un mot qui appuie cette facétie calomniatrice[2].

1. Ce n'est pas le lieu de rappeler quelles relations auraient existé entre ces deux personnages.

2. Je note en passant » que ce racontar, D. Leclerq le tient de

Enfin, et je termine ces remarques générales, pourquoi D. Leclercq s'attache-t-il à multiplier ces portraits que nous rencontrons si souvent dans son ouvrage, portraits dont nous ne pouvons, faute de références, vérifier la ressemblance et contre lesquels l'ordinaire liberté d'allure et les audaces de notre écrivain nous mettent fatalement en garde? Pourquoi aussi, sous sa plume, tant d'expressions osées, malsonnantes; pourquoi des pages comme celle de l'anecdote de Mme de Parabère[1] (III, 72)? Un mot, à la rigueur, eût suffi pour nous mettre largement au fait.

Mais je me suis trop attardé peut-être à ces remarques générales et j'ai hâte d'en venir à deux points particuliers, qui tous les deux touchent aux choses religieuses.

Les affaires de la Bulle Unigenitus, personne ne l'ignore, occupaient alors au plus haut point la France entière: l'historien de la Régence a donc forcément dû s'en occuper. Qu'en dit-il? Il n'est pas inutile de le savoir.

Je constate d'abord que D. Leclercq a su se contenir, mais pas au point pourtant qu'il n'ait parfois laissé échapper, à son insu peut-être, ses pensées secrètes.

Nous voyons, par exemple, que la condamnation par le Souverain Pontife des 101 propositions lui paraît bien difficile à accepter, et il raconte sans sourciller cette anecdote saugrenue où le pape se plaint de n'avoir pas été libre. J'ai mis 101 propositions aurait-il avoué, assure Saint-Simon, « comment aurais-je pu faire autrement? Le P. Letellier avait dit au roi qu'il y avait dans ce livre plus de cent propositions censurables; il n'a pas voulu passer pour un menteur ». A force de me battre à la perche, « j'ai réussi à n'en faire mettre qu'une de plus ». Et D. Leclercq relate sérieusement ce racontar auquel il semble croire.

Il ose bien signaler aussi la *mauvaise humeur* trop habituelle de Clément XI, *l'irritation* que son nonce à Paris travaillait à lui inspirer; son *mécontentement* contre le Régent, trop timide ou trop lent à persécuter les jansénistes.

Parler ainsi, n'est-ce pas trop complètement oublier, quand il faudrait s'en souvenir, que Fénélon qualifie ce pape de *modéré;* que Bossuet pronostique que sa con-

[1] Saint-Simon *seul*, comme cent autres d'ailleurs dont il a rempli ses volumes.

duite enseignera à tous la *bonté*. J'imagine que de tels témoignages ont bien quelque valeur.

C'est en vingt passages de l'*Histoire de la Régence* qu'on entrevoit de la sorte le peu de sympathie de l'auteur pour le pape de la Bulle *Unigenitus*. On y appelle gentillesse[1] le mot de Marais rapportant le bruit idiot d'après lequel Clément XI serait mort sans confession. On y cite la plaisanterie d'un correspondant de la marquise de Balleroy demandant à son amie à l'annonce que Clément XI aurait souffert d'un « transport au cerveau, s'il eût été infaillible en cet état ». On paraît heureux d'une farce d'alors, peu spirituelle pourtant : on distribua un billet imprimé pour inviter à une cérémonie à N.-D., en l'honneur du pontife défunt. Cérémonie *qui devait se faire hier*, ajoutait finement l'auteur de cette facétie. Et moi, continue l'anecdotier de D. Leclercq, je dois avouer à ma honte, que « jamais je n'avais oui parler de prières mortuaires pour celui qui a le passe-partout du Paradis ».

Tout cela, on en conviendra sans doute, témoigne d'une sympathie bien modérée pour le chef du catholicisme.

Malheureusement à ces facéties misérables s'ajoutent des allégations plus graves que D. Leclercq n'a pas dédaignées ; qu'en tous cas il a recueillies et gardées pour la postérité. A propos du cardinalat de Dubois, il écrit : « La pourpre de Dubois avait pris aux yeux de Clément XI une valeur budgétaire : vieillard fin et habile, le pape voulait tirer de cette ambition tout ce qu'elle pouvait rendre de profits *pécuniaires* et politiques » (III, 171)[2] ; il voulait exploiter une ambition résignée à tout » (172). Il allait, continue D. Leclercq, jusqu'à se venger, les armes spirituelles à la main, des entraves qu'on mettait à ses visées politiques (173).

On voudra bien m'excuser, pour mettre en meilleure lumière les sentiments secrets de notre auteur, d'attirer les regards du lecteur sur un dernier trait de l'esquisse qu'il nous fait de Clément XI : je le prierai simplement de jeter, même à la hâte, un coup d'œil sur les armées en présence, telles que D. Leclercq nous les présente à diverses reprises. Ici, l'on voit en rangs pressés chanoi-

1. L'épithète que D. Leclercq ajoute à ce terme ne suffit pas pour en effacer l'inconvenance.

2. Et ces affirmations, que je n'ose me permettre de qualifier, D. Leclercq ne les appuie même pas sur l'autorité d'un seul de ses anecdotiers !

nes, chapitres, curés, vicaires, professeurs, « Carmes, Feuillants, Oratoriens, Bénédictins, Prémontrés », et cela dans la France entière[1]. Là, on aperçoit seulement le Pape et les Jésuites. Quelle comparaison instructive, semble dire D. Leclercq! — Oui, comparaison fort instructive, mon R. Père! Le Pape et les Jésuites! C'est peu, trop peu assurément; mais je n'ai pas à vous l'apprendre, c'est assez, les Jésuites mêmes ne fussent-ils pas près du Pontife.

Ils étaient là cependant aux côtés du vicaire de J.-C.; et s'il fallait en croire vos oracles habituels, Buvat et Dorsanne, ils *manœuvraient* tout le bataillon des Constitutionnaires, celui où « grouillaient Moniales et bonnes sœurs, jusqu'au menu fretin des sacristies, suisses et huissiers, bedeaux et chaisières, tout la gent sordide et rapace qui vit des rognures du sanctuaire ». Ils étaient là dans ce bataillon des humbles et des petits; mais, vous le savez, avec plus de cent évêques. — Cent évêques, semblez-vous me répliquer! Qu'est-ce que cela auprès du pieux Soanen et des cinq ou six prélats qui l'entourent.

Vous ne leur opposerez pas du moins, continue notre historien, le petit groupe des Jésuites qui se démènent en faveur de la Constitution. Et à l'instant il se met en devoir de nous faire connaître ces combattants, toujours d'après les mêmes informations. Voici d'abord le P. Letellier qu'il vient de nous montrer tyrannisant le pape, indiscret, avare, et sur lequel il me paraît inutile de revenir. Près de lui, se voit le « cauteleux » Daubenton, qui tout en conservant un cœur bien franc « nourrit une ardente passion ultramontaine », et cependant, « par dessus la France et Rome, place la Compagnie et la Constitution ». Faut-il nommer encore le « gascon Lafitau, actif, effronté ambitieux », bien capable de « détourner pour satisfaire à ses propres prodigalités, les fonds » dont il aurait eu le maniement, « portant la subtilité jusqu'à la fourberie, la gaieté jusqu'à l'indécence, l'avidité jusqu'à la friponnerie »? « C'était l'un de ces courtiers qu'on emploie en les méprisant et qu'on désavoue en les récompensant ».

Les Jésuites qui suivaient ces chefs ne valaient pas mieux qu'eux. Et comme s'il voulait en convaincre son lecteur, D. Leclercq ramasse en divers endroits du

1. Voir *Histoire de la Régence*, II 37.

Journal de Buvat et de la *Gazette de la Régence*, pour nous les mettre sous les yeux, plusieurs racontars sans preuves, qui couraient sur eux[1].

Par bonheur, en tous cas, les Jésuites avaient de quoi se consoler : tant d'autres n'étant pas mieux traités par les gazetiers de la secte. Je n'en veux donner qu'un exemple.

Tout le monde connaît l'héroïsme de l'évêque de Marseille, Mgr Belzunce, pendant la peste de 1720, et l'admiration que sa conduite souleva. Or voici ce qu'en dit D. Leclercq, sur l'autorité de l'anecdotier Marais. Il écrit : « L'évêque de Marseille, entraîné par une passion proche du fanatisme dans les querelles religieuses, n'avait pas manqué, dès les premiers symptômes du fléau, de surexciter l'émotion naissante au profit du parti ultramontain en recommandant aux fidèles « une entière et parfaite soumission d'esprit et de cœur aux sacrées décisions de l'Eglise, moyens sûrs et uniques d'arrêter le bras d'un Dieu irrité ». Et, ces mots du prélat reproduits, D. Leclercq continue et conclut : « Cette façon d'associer l'appel de la Bulle à la peste faisait plus d'honneur au polémiste qu'au pasteur et ne pouvait que contribuer à envenimer un conflit auquel le fléau le plus atroce aurait dû apporter une trêve[2] ». Ainsi, l'évêque de Marseille n'avait pas le droit d'indiquer à son peuple ce qu'il croyait plus agréable à Dieu, plus opportun en l'occurrence pour apaiser la colère du Souverain Maître, je veux dire une humble obéissance à l'Eglise qu'il avait fondée pour enseigner toutes les nations. Le faire, c'était s'exposer à mécontenter quelques révoltés, auxquels il eût fallu sans doute sacrifier le bien du reste du troupeau ! De la sorte, du moins il aurait évité la leçon que lui donne notre moderne écrivain.

J'arrive enfin au personnage qui, sans doute, occupe la plus large place dans l'œuvre de D. Leclercq, au cardinal Dubois.

1. Voir II, pp. 218-219 et passim. — D. Leclercq, ici, comme en 100 endroits, ajoute-t-il foi à ces calomnies? J'ai signalé que 2 fois, alors qu'il ne s'agit pas des Jésuites, il avait tenu à nous prévenir qu'il dégageait sa responsabilité ; mais ailleurs, quelle est sa vraie pensée? Si tant de « ragots » lui semblent sans importance, vu surtout le manque d'autorité de ceux qui les relatent, pourquoi les rapporte-t-il en telle abondance, s'exposant ainsi à propager l'erreur. Si, par contre, il y croit, comme il paraît plus probable, que n'a-t-il le courage de le dire nettement? On lui répondrait.

2. *Op. cit.*, III, 78.

Il est intéressant de voir d'abord comment notre historien se débarrasse des écrivains de nos jours qui n'ont pas condamné en tout le ministre du Régent. « Dubois, dit-il, n'a pas eu que des détracteurs, il a *trouvé pis encore, des apologistes.* » (Et en note, il en nomme quatre MM. V. de Seilhac, L. Wiesener, P. Bliard et E. Bourgeois) « Celui-ci (de Seilhac), le premier en date, s'est laissé *piper*[1] par les textes... Celui-là (Wiesener), a réclamé de bonne foi l'aveu de la pension[2], en a poursuivi l'impossible trouvaille dans les documents, et conclu... à la probité du négociateur. Cet autre (Bliard), celui que plus tard il qualifiera spirituellement d' « hagiographe, » n'a aperçu qu'une victime des luttes religieuses. Le dernier venu (Bourgeois), non content d'encadrer Dubois entre Mazarin et Talleyrand, découvre Minerve sous les traits de l'abbé soufflant la sagesse et prêchant la modestie dans les cabinets du Palais-Royal[3]. »

Voilà, on en conviendra, exécuter allègrement des adversaires et s'en débarasser avec une singulière désinvolture.

Que ceux donc qui trouveraient l'opération un peu sommaire, veuillent me suivre un instant dans l'examen de quelques affirmations de D. Leclercq, je serai court.

Dubois, assure-t-il d'abord, était fils d'un apothicaire. Je n'ignore pas que certains gazetiers sans valeur l'ont affirmé. Si cependant D. Leclercq avait lu aux archives nationales *avant de faire son siège*, la page du P. Léonard et aux *Archives de Brive* quelques lignes de la liasse GG. numéros 14, 19, 35, il eût peut-être changé l'apothicaire en docteur-médecin. Mais comment sacrifier la fine plaisanterie qu'il avait en réserve sur Thomas Diafoirus et le piquant tableau qu'il a brossé du futur cardinal, l'adversaire de la Bulle Unigenitus, quittant Brive-la-Gaillarde, « un habit sur le dos, quelques chemises dans sa besace, peut-être un écu ou deux (quelle précision!) dans sa bourse, une tonsure toute fraîche, les yeux et le museau d'un jeune renard. »[4].

1. Notez que celui qui parle ainsi ne cesse pas, pour appuyer ses thèses, d'invoquer Saint-Simon, Buvat, Marais, etc... Où est le pipé?

2. *Ibid*, I, 328.

3. Il s'agit des sommes que Dubois aurait reçues de l'Angleterre.

4. Qu'on me permette ici une minutie : elle est instructive en

Il n'est pas sans intérêt de constater ensuite que D. Leclercq n'a pas affirmé la culpabilité de Dubois dans ses fonctions d'éducateur du duc de Chartres : il s'est contenté de l'insinuer, assurant que le précepteur du prince, Saint-Laurent, ne voulait à aucun prix laisser le jeune homme seul avec Dubois à Saint-Cloud ; mais qu'il le permettait au Palais-Royal. J'avouerai sans détours que je m'explique peu cette diversité de conduite de Saint-Laurent. Si Dubois était dangereux pour son élève à Saint-Cloud, comment ne l'était-il pas au Palais-Royal ? On aurait voulu que le docte historien de la Régence eût soulevé un coin du voile et éclairci le mystère. Pourquoi s'est-il tu ?

Il est un autre point sur lequel on peut encore regretter son silence. Relativement à la vénalité de Dubois, D. Leclercq nous assure que probablement le négociateur de l'alliance anglaise ne se laissa jamais, quoi qu'on en ait dit, influencer par les guinées britanniques. Mais que ne révèle-t-il aussi ce qu'on doit penser, à son sens, du désintéressement de l'abbé vis-à-vis de Law ? Le grand amateur d'anecdotes qu'est D. Leclercq eût été content, j'en suis sûr, de nous conter la suivante que des lettres confidentielles nous apprennent, non des anecdotiers suspects.

Le neveu de Dubois l'informait un jour dans sa *correspondance secrète* que Law était prêt, il le lui avait assuré, à rembourser en argent comptant toutes les actions de son oncle. « C'est un service, terminait le financier, que je rends à mes plus chers amis. » Dubois laissa tomber cette alléchante proposition. Il fallut donc revenir une seconde fois à la charge. C'est alors seulement que Dubois répondit : « Si le roi ne rembourse pas tous les actionnaires, je suis bien aise de garder le peu que j'ai ; dans le cas contraire, je suis obligé à M. Law du plaisir qu'il veut me faire et je vous prie de l'en remercier ».

Dubois, chacun le sait, était moins réservé quand il s'agissait des dignités ecclésiastiques. D. Leclercq, à son tour, s'est montré moins discret que dans le cas précé-

jetant un peu de lumière sur l'exactitude de notre auteur dans les citations. La Palatine dans une de ses lettres avait dit que Dubois avait *les yeux d'un renard;* D. Leclercq, plus perspicace que la princesse, complète le tableau et ajoute de son cru. Il avait *les yeux et le museau* d'un renard ; la vue du museau plaît vraiment dans la circonstance, et l'on est reconnaissant à D. Leclercq de l'avoir aperçu au bout de deux siècles et signalé aux curieux.

dent. L'archevêché de Cambrai était vacant et Dubois ne recula pas devant l'idée de succéder à Fénelon. C'était pour le moins fort audacieux. D. Leclercq l'a proclamé et tout le monde en cela ne peut que l'applaudir. Mais pourquoi, ordinairement sur le seul témoignage de Saint-Simon, gâter sa cause par le récit de multiples anecdotes[1] qui paraissent invraisemblables aux plus accommodants des lecteurs? Pourquoi surtout ne montrer qu'un côté de la question? Que Dubois fût mal préparé à l'épiscopat, nul n'y contredira; mais un historien qui veut être, dans toute l'acception du terme, juge équitable, ou simplement annaliste sérieux, ne se fût jamais contenté de faire entendre les témoins à charge, laissant soigneusement tous les autres de côté; il nous eût montré, en bonne lumière Massillon, « l'honneur du clergé, de la religion et de la patrie »[2] s'entremettant en faveur de celui que notre historien dit être « l'homme le plus taré de France », s'offrant lui-même, assure le janséniste Dorsanne, pour lui imposer les mains et finalement prenant part à sa consécration[3]. Il nous eût présenté, mais pas à la dérobée, Mgr de Bezons archevêque « en réputation d'honneur et fort considéré..., avec cela *point faux*, bonhomme et bonne tête pour tout..., courtisan, il est vrai, complaisant, mais complaisant autant qu'il pouvait l'être honnêtement[4] »; il nous l'eût présenté, dis-je, l'accueillant dans son diocèse, en dépit de l'exemple opposé de Noailles, permettant à l'évêque de Vannes de lui donner les saints Ordres et prenant de la sorte une part, au moins indirecte, à son entrée dans le sanctuaire. D. Leclercq a-t-il pesé tout cela? Surtout a-t-il remarqué Clément XI ne consentant à l'élévation de Dubois qu'après un examen long et approfondi. J'entends bien notre récent historien rapporter le mot de Bentivoglios sur Dubois; mais j'entends aussi la plaisanterie par laquelle il croit avoir pulvérisé le témoignage, trop bienveillant sans doute, du nonce. Serait-ce donc que pour D. Leclercq rien de ce qui s'oppose à sa thèse, ne mérite considération?

Un dernier fait pour terminer.

1. *Op. cit.*, III, 64-5.
2. Lacretelle : *Hist. de France, pendant le* XVIII*e siècle*, I, 318.
3. D. Leclercq traduit ces actes indéniables et éloquents par ces mots : « Massillon, tout en sentant l'excès du scandale, n'osa refuser d'y prendre part ». En d'autres termes, il fut criminel et lâche tout à la fois.
4. Voir *Dubois cardinal et Premier ministre*, II, 324, Lethielleux, Paris.

Dubois était sur son lit de mort et sentait que tout serait bientôt fini. Il envoya donc chercher le P. Germain et se confessa[1]. On lui proposa la communion; mais des exigences spéciales du cérémonial pour les cardinaux, dont, semble-t-il, on tint trop de compte, et plus tard le délire empêchèrent l'exécution de ce projet: l'extrême onction seule lui fut administrée.

Voilà ce qu'affirment sans ambages un témoin oculaire, le président Hénault [2], un janséniste, bon teint, Dorsanne, sans parler de Barbier, de Villars, de l'auteur de la *Vie de Dubois* (Bibl. Mazarine, ms. 2354) et de plusieurs autres.

On pourra trouver, et l'on aura raison, que cette mort d'un cardinal aurait pu, aurait dû même, être plus édifiante; ce n'est pas un motif néanmoins pour assombrir un tableau déjà si peu brillant.

C'est pourtant ce que fait D. Leclercq. En dépit des témoins dont je viens de citer les noms, D. Leclercq met en doute [3] la confession du mourant. Malheureusement, il n'indique pas les autorités sur lesquelles il s'appuie: impossible donc d'en juger la valeur.

Si je me permettais de juger d'un mot l'ouvrage de D. Leclercq, je dirais qu'il nous a donné une bonne liste des sources où l'on peut puiser pour composer l'histoire de la Régence; mais que cette histoire, même après ses trois gros volumes, n'est pas encore faite. C'est que pour découvrir et transmettre la vérité, il ne suffit pas d'aligner les documents, surtout les anecdotes; tout doit être examiné, pesé, comparé: le sérieux, l'honnêteté des auteurs consultés, comme l'exactitude de leurs renseignements, leurs soins à s'instruire, à chercher la vérité et à la rendre telle qu'ils l'ont vue, sans écouter la passion. L'histoire en d'autres termes est œuvre de science, de loyauté et de critique.

P. Bliard.

1. Ces paroles sont de Saint-Simon, et l'on n'est pas peu surpris de voir D. Leclerq, qui si souvent s'appuie sur lui, le laisser ici dédaigneusement dans l'ombre. Le grand seigneur serait-il donc dans le vrai uniquement quand il pense comme les ennemis de Dubois?

2. Perey, *Le Président Hénault*, 130.

3. Cette manière est assez dans les habitudes de D. Leclercq. Il écrit, par exemple : Dubois était *peut-être* bigame; il n'est pas bien prouvé que Dubois n'ait pas reçu de l'argent d'Angleterre; qu'il n'ait pas perverti son élève. Peut-être espère-t-il, lui aussi, qu'il restera quelque chose de semblables insinuations.

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(*Suite*[1])

XIV

Entre temps, des sanctions disciplinaires avaient été prises contre les principaux chefs du modernisme : Georges Tyrrell, Romolo Murri et Hermann Schell. Le P. Tyrrell s'étant déclaré l'auteur d'une *Lettre confidentielle à un professeur d'anthropologie*, dont le *Corriere della Serra* avait publié, le 1er janvier 1906, des extraits compromettants[2], et, ayant refusé de se rétracter, avait été exclu de la Compagnie de Jésus[3]. Le 15 avril, l'abbé Murri avait été déclaré suspens *a divinis* par une lettre du pape, à la suite « de diverses correspondances envoyées aux journaux et de diverses publications parues sous son nom dans la *Rivista di Cultura* et autres périodiques ».

La condamnation de l'œuvre du docteur allemand Hermann Schell doit être racontée avec quelque développement.

C'est à propos d'Hermann Schell, tout particulièrement, qu'il importe de distinguer : la vie privée, d'une part, qui fut, chez lui, correcte, digne, édifiante, et, d'autre part, la doctrine, qui fut détestable et ruineuse.

Par la bonté naturelle de son cœur, par la puissance

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er décembre 1922, p. 287, sqq.
2. « Vous citez des décisions des papes, des conciles, écrivait-il, mais qui donc a formulé toute la théologie actuelle de l'autorité et qui nous l'a imposée, sinon les théologiens, hommes mortels, faillibles et ignorants comme vous? Leur domination n'est qu'un épisode passager... Le catholicisme ne peut-il pas, comme le judaïsme, passer par la mort, afin de ressusciter sous une forme plus grande? »
3. *Etudes*, t. CVI, p. 695.

réelle de son intelligence, par son caractère plein de bonhomie, bien qu'un peu caustique, le Dr Schell, professeur à l'Université de Würzbourg, s'était acquis des amitiés qui lui furent fidèles jusqu'à la mort et au delà ; mais un parti pris très arrêté de christianiser, de baptiser, comme il disait, la philosophie et la science modernes, lui dicta un système théologique, qui, par certains côtés, ne le céda pas en hardiesse aux théories de Tyrrell, et lui fit soutenir ce système avec une obstination qui alla jusqu'à la désobéissance formelle.

Tout d'abord, la philosophie et la science que Schell a le souci de réconcilier avec le catholicisme, c'est la philosophie et la science allemandes. Il prend le point de départ de son œuvre apologétique dans les profondeurs de la métaphysique, en employant de préférence la terminologie des Schaupenhauer, des von Hartmann, des Fichte et des Hegel. Son premier principe est la définition de Dieu, qu'il appelle « un acte pur », comme Aristote, mais en entendant autrement le sens de cette définition. « En définissant Dieu un « acte pur », dit Schell, on entend que Dieu est la réalisation éternellement active de sa propre essence et existence » ; et il s'efforce d'identifier ce concept avec la traduction que donne Gœthe, dans *Faust*, du premier verset de saint Jean : « Au commencement était l'acte ». Partant de là, le professeur de Würzbourg essaie d'édifier et de formuler, avec cette logique *unilatérale*, que les Allemands pratiquent peut-être autant qu'ils déclarent la mépriser, parfois avec une éloquence fumeuse, une doctrine complète de l'Incarnation, de la Rédemption, du péché, de la grâce, et de la vie éternelle. Dans cette paradoxale philosophie de l'action, tout entière construite dans l'abstrait, des esprits vigilants signalent des erreurs fondamentales sur nos principaux dogmes, la déformation du concept de la Trinité, l'incompréhension de ceux de l'Incarnation et de la Rédemption, une idée fausse du péché, la négation de la damnation éternelle. Schell proteste contre ces accusations ; mais plusieurs de ses disciples professent ouvertement les erreurs incriminées. Le 23 février 1899, la Congré-

gation de l'*Index* condamne l'ensemble de son œuvre. Schell se soumet, mais déclare, bientôt après, que « sa soumission n'a impliqué l'abandon d'aucune de ses convictions »[1] ; et, le 19 février 1900, il écrit au protestant-libéral Nippold, qu'il n'a rien rétracté, que « d'ailleurs la définition du concile du Vatican sur l'infaillibilité ne peut pas changer l'histoire, ne peut pas changer les faits ». « Pour savoir quelle est, en fait, dit-il encore, la mesure de l'infaillibilité, il faut voir ce qu'a été en fait l'histoire »[2]. On se trouve ici en présence d'une des erreurs fondamentales de l'abbé Loisy. Si l'on ajoute que, dans la théorie brumeuse de Schell, dans sa doctrine de « l'éternelle réalisation de Dieu par lui-même », plusieurs de ses contradicteurs et quelques-uns de ses disciples croient découvrir l'idée d'un éternel *fieri*, d'un éternel *Werdeprozess*, s'étendant au *fieri* de toutes choses sans exception, bref, d'un véritable panthéisme, plus ou moins conscient, la parenté du système allemand avec les systèmes modernistes condamnés en France et en Angleterre, apparaît visiblement.

Ce n'est pas tout. Schell est convaincu, en 1906, d'avoir donné son patronage à une « organisation de laïques », *Laienorganisation*, destinée à organiser l'élément laïque dans le gouvernement de l'Eglise en pesant sur la hiérarchie, et à une « Ligue contre l'*Index* », *Liga gegen den Index*, qui se propage parmi le Centre catholique, où entrent les Hertling, les Fassbender, les Linz, et qui fait craindre de voir se transformer en organisme moderniste le groupe, jadis si dévoué à l'Eglise sous la direction de Windthorst.

Les vertus privées de Hermann Schell, le caractère nuageux de ses écrits, qui permettait difficilement d'apprécier jusqu'à quel point il s'écartait de l'enseignement de l'Eglise, avaient empêché le Saint-Siège de fulminer l'anathème contre lui et de qualifier son œuvre d'hérétique. Mais quand, après sa mort, survenue le 31 mai 1906, ses amis et ses disciples décidèrent de lui élever

1. *Quest. act.*, t. XCV, p. 141.
2. *Ibid.*, p. 143.

par souscription un monument commémoratif, et parurent donner à cette démonstration le caractère d'une glorification de ses doctrines, le pape intervint. Pie X déclara « qu'il fallait faire une différence entre la vie privée de Hermann Schell et ses œuvres » ; il permit, « à titre de piété purement humaine envers un défunt », l'érection du monument projeté[1] ; mais il déclara que les auteurs du projet, tel qu'il avait été présenté, ne pouvaient être qu' « ignorants du catholicisme ou rebelles à l'autorité du Saint-Siège »[2].

Les incidents qui viennent d'être racontés montraient l'étendue et la profondeur du péril moderniste en Allemagne. Sur les 160 membres du comité formé en vue d'élever un monument à la mémoire de Schell, on comptait, à côté des principaux chefs du Centre, plus de trente professeurs de séminaires épiscopaux, un nombre égal de professeurs d'universités et deux membres de l'épiscopat : le Dr Abert, archevêque de Bamberg, et le Dr Henle, évêque de Ratisbonne[3]. Il était temps que le Saint-Siège intervînt par une condamnation générale et solennelle.

XV

Depuis quelque temps, de divers côtés, des voix d'évêques, de prêtres, de simples fidèles, s'élevaient, demandant respectueusement au Saint-Père de prémunir les âmes contre des dangers qu'on sentait de plus en plus pressants. Lors d'un de ses voyages à Rome, le cardinal Richard avait soumis au Saint-Siège un certain nombre de propositions suspectes, extraites des œuvres de l'abbé Loisy. Le 7 septembre 1906, dans la seconde de ses assemblées plénières tenues à Paris, l'épiscopat français avait exprimé au pape « le vœu de voir bientôt paraître le document depuis long-

1. Lettre du cardinal Merry del Val du 21 juillet 1907 (*Quest. act.*, t. XCV, p. 145-146).
2. Bref du 14 juin 1907 (*Questions act.*, t. XCV, p. 139-140).
3. Voir les noms des principaux membres du Comité dans l'*Ami du clergé* du 23 janvier 1908.

temps annoncé, où seraient réunies un certain nombre de propositions relatives à l'exégèse, à l'apologétique et à certaines questions philosophiques et sociales, propositions que les catholiques doivent réprouver »[1]. Mais Rome, toujours soucieuse de ménager les personnes, de n'intervenir qu'au moment où le péril est grave et manifeste, retardait la publication du document. Le correspondant romain de la *Semaine religieuse* de Paris écrivait, vers le milieu du mois d'octobre : « Sans exagérer le degré d'inquiétude qui règne un peu partout, on peut assurer que le Saint-Père n'est point sans le savoir, et qu'il est décidé à faire son devoir de Pasteur suprême... On presse beaucoup le Saint-Siège, de différents côtés... Mais ce sont précisément les hauts personnages auxquels on attribue la plus grande intransigeance, qui sont le plus opposés à toute manifestation de l'autorité... Que les écrivains ecclésiastiques prennent une conscience de plus en plus profonde des doctrines essentielles de l'Eglise, et Rome n'aura pas à intervenir »[2].

Ces paroles pacifiques rassurèrent les âmes sincères. Plusieurs écrivains, plus ou moins compromis parmi les modernistes, reprenaient un ton plus respectueux, plus déférent envers une autorité qui se montrait si paternelle. Mais les principaux chefs, et, par dessus tous, l'abbé Loisy, ne faisaient qu'accentuer leurs doctrines. Ce dernier multipliait, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* et dans la *Revue critique*, des comptes rendus de plus en plus audacieux. *L'Ami du Clergé* du 29 novembre 1906 releva, dans les comptes rendus de septembre et d'octobre précédents, un certain nombre d'affirmations scandaleuses au point de vue théologique.

Le Saint-Père attendit encore quelques mois. Finalement, le 17 juillet 1907, il fit publier un Décret du Saint-Office, rendu le 3 juillet et revêtu, dès le lendemain, de l'approbation pontificale. Le Décret commençait par ces mots : *Lamentabili sane exitu ;* d'où le

1. *Vérité française* du 4 octobre 1906.
2. *Semaine Religieuse de Paris* du 20 octobre 1906, p. 543.

nom de Décret *Lamentabili*, sous lequel il est ordinairement désigné.

L'acte du Saint-Office portait condamnation de 65 propositions, dont 14 se rapportaient à l'Ecriture Sainte[1], 15 au magistère de l'Eglise[2], 7 à la révélation et au dogme[3], 12 à la personne de N.-S. Jésus-Christ[4], 13 aux sacrements[5], 6 à l'Eglise[6] et 8 à la prétendue évolution de la doctrine, des rites et de la hiérarchie catholique[7].

La « Sainte Inquisition romaine et universelle »[8] y condamnait formellement quiconque oserait prétendre que « l'interprétation des Livres Saints par l'Eglise est subordonnée au jugement des exégètes » (prop. II) ; que, du reste, « les Evangiles se sont enrichis de tant d'additions et de corrections, qu'il n'y subsiste de la doctrine du Christ que quelques vestiges incertains » (prop. XV) ; et que « les récits de saint Jean », en particulier, « ne sont pas proprement de l'histoire » (prop. XVI). Elle y réprouvait ceux qui soutiendraient que « l'Eglise enseignante ne fait guère que sanctionner les opinions communes de l'Eglise enseignée » (prop. VI) ; ceux pour qui « la révélation n'est autre chose que la conscience acquise par l'homme des rapports existants entre Dieu et lui » (prop. XX), ou pour qui « les dogmes ne sont à retenir que pour leur sens pratique, et non comme règle de croyance » (prop. XXVI). D'autres condamnations, plus spécialement relatives à la personne du Sauveur, atteignaient les novateurs prétendant que « le Christ de l'histoire est bien inférieur au Christ de la foi » (prop. XXIX) ; que « la Résurrection du Christ n'est pas proprement un fait d'ordre historique » (prop. XXXVI) ; que « la doctrine de Paul, de Jean, du concile de Nicée, etc., n'est pas celle que Jésus a enseignée (prop. XXXI) ; enfin, que

1. Les prop. I-III. IX-XIX.
2. Les prop. IV-VIII.
3. Les prop. XX-XXVI.
4. Les prop. XXVII-XXXVIII.
5. Les prop. XXXIX-LI.
6. Les prop. LII-LVII.
7. Les prop. LVIII-LXV.
8. On sait que tel est le nom que prend la Congrégation appelée aussi « du Saint-Office ».

« les dogmes, les Sacrements, la hiérarchie ne sont que des interprétations et des évolutions de la pensée chrétienne » (prop. LIV).

La dernière des propositions condamnées résumait bien l'aboutissement final de la doctrine moderniste : « Le catholicisme d'aujourd'hui ne peut se concilier avec la vraie science, à moins de se transformer en un certain christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme large et libéral » (prop. LXV). Telle était l'interprétation que des protestants avaient déjà donnée du modernisme. Nous avons cité plus haut les opinions exprimées à ce sujet par la *Revue chrétienne* et par le *Temps*. M. Houtin avait écrit que l'abbé Loisy, « dans son œuvre théologique, avait à peu près rejoint les systèmes religieux élaborés par les savants protestants »[1].

M. Loisy n'hésita pas à reconnaître que, par ce Décret, « l'Eglise paraissait condamner l'œuvre de toute sa vie »[2]. Les adversaires du catholicisme essayèrent de profiter de la circonstance, pour le déconsidérer dans l'opinion publique. M. Jean Jaurès écrivit, dans le journal l'*Humanité :* « Par la prohibition des associations cultuelles laïques, le pape a séparé l'Eglise de la démocratie ; par son *Syllabus*, il l'isole de la science. Voilà l'esprit chrétien muré dans un tombeau à double paroi »[3]. Mais les catholiques accueillirent avec reconnaissance l'apparition du Décret. Les esprits pacifiques surent gré au souverain pontife de n'avoir point nommé les auteurs des propositions suspectes ; de n'avoir point qualifié celles-ci, bien que plusieurs d'entre elles fussent manifestement opposées au dogme, de la note d'hérésie ; enfin de n'avoir point employé, pour porter cette condamnation, la forme solennelle de l'acte

1. Houtin, la *Question biblique au* XX^e *siècle*, p. 149-50. Il est juste de reconnaître que l'abbé Loisy protestait contre cette opinion. « Je crois que mon système, écrivait-il, en tant que système il y a, diffère essentiellement du protestantisme... J'ai toujours dit : la religion est un fait social... Rien n'est moins protestant ». (A. Loisy, *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office*, un vol. in-12, Ceffonds, 1908, p. 114-115).

2. Lettre au *Times*, reproduite par le *Temps* du 30 avril 1907.

3. *L'Humanité* du 23 juillet 1907.

ex cathedra[1]. Ces égards pour les écrivains compromis leur paraissaient de nature à faciliter leur obéissance.

De fait, les chefs avoués du modernisme eurent aussitôt l'humiliation de constater que la masse de leurs disciples, éclairés par le document pontifical, les abandonnait ; et le Pasteur suprême eut la joie de remarquer que la menace d'un anathème n'avait pas été nécessaire pour ramener au bercail la partie du troupeau qui s'était momentanément égarée.

(*A suivre.*) F. MOURRET.

1. Telle fut, du moins, l'opinion soutenue par le R. P. CHOUPIN dans les *Etudes* du 5 août 1907, par l'abbé Bernard GAUDEAU dans la *Croix* du 24 juillet, par l'abbé BRICOUT dans l'*Univers* des 5 et 6 septembre, par un religieux assomptionniste dans la *Revue augustinienne* du 15 août. L'argumentation de ces théologiens se fondait sur le fait que le Décret *Lamentabili* n'avait été approuvé par le pape qu'*in forma communi*. L'eût-il été *in forma specifica*, c'est-à-dire de manière à ce que le pape *fit absolument siennes* les condamnations de la Congrégation romaine, les conditions de l'acte *ex cathedra* n'auraient pas encore été réunies ; car il aurait fallu de plus, pour lui donner ce caractère, que le Saint-Père eût déclaré entendre prononcer un jugement *absolu et définitif* sur les questions. Mais ces théologiens faisaient remarquer que, pour n'être pas un acte *ex cathedra* et infaillible, le Décret, promulguant, au nom du pape, une « décision doctrinale », obligeait en conscience à une adhésion intérieure intellectuelle, et que, quoique il ne s'agît pas d'un jugement définitif absolu, en soi irréformable, il était prudent et sûr d'accepter comme erroné tout ce qu'il donnait comme erroné (*Questions actuelles*, t. 93, p. 162-169). Un théologien, M. Perriot, rédacteur en chef de l'*Ami du clergé*, alla cependant plus loin. Il soutint que le Décret *Lamentabili* réunissait les conditions d'un enseignement infaillible. Pour lui, toutes les conditions se réduisaient à une seule : l'intention manifestée par le pape de se prononcer définitivement sur une question touchant la foi ou les mœurs ; or, cette intention lui paraissait manifeste dans le Décret (Voir l'*Ami du Clergé* du 1er août 1907).

Chronique d'Histoire des Religions

Religions et civilisations de l'Asie

I. — René Grousset : Histoire de l'Asie. — II. Marcel Granet : La religion des Chinois. — III. *Idem*, Fêtes et chansons anciennes de la Chine. — IV. A. Loisy : La religion. — V. Nathan Söderblom : Das Werden des Gottesglaubens. — VI. L. Wieger : Histoire des croyances et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours. — VII. T. Clay : The Empire of the Amorites. — VIII. C. Autran « Phéniciens ». — IX. *Ign. Guidi*, L'Arabie antéislamique. — X. P. J. André : L'Islam et les races. — XI. I. Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam. — XII. Baron Carra de Vaux. Les penseurs de l'Islam. — XIII. Albert Carnoy : Les Indo-Européens. — XIII. — J. N. Farquhar : An outline of the religious literature of India. — XIV. R. Guenon : Introduction à l'étude des doctrines hindoues. — XV. G. Banerjee : Hellenism in ancient India. — XVI. A. Ferdinand Herold : Le Bouddha.

I. — Bien que, depuis longtemps, l'étude des religions forme une province à part dans le vaste domaine des disciplines historiques, il y aurait péril, croyons-nous, à exagérer l'esprit séparatiste en isolant, d'une manière trop absolue, l'étude de la religion de l'étude de l'histoire générale. La Religion, en effet, ne fut-elle pas, toujours, intimement mêlée aux grands événements de la vie des peuples, soit qu'elle les ait déterminés, soit qu'elle en ait subi les conséquences? Et comment porter, sur la valeur de telle ou telle religion donnée, un jugement complet, si l'on ignore tout du cadre où elle est apparue, des circonstances qui ont favorisé ou contrarié son expansion, des causes qui, au cours des âges, ont pu contribuer à ses transformations successives?

Cette remarque s'applique excellemment à l'Asie. C'est de là que sont sorties toutes les grandes religions du passé, à commencer par celles qui se réclament du nom d'un fondateur ou d'un rénovateur illustres. Sans parler du christianisme qui, lui aussi — comme le judaïsme —

a vu le jour en Asie, quelles sont donc les religions dont, aujourd'hui encore, l'attention des savants ne peut se détacher? Le parsisme, dernier vestige du mazdéisme ancien, est né en Iran. Le bouddhisme est né aux Indes. Confucius et Lao-Tse sont chinois. Mahomet est arabe. Et ces divers systèmes de croyances se sont tour à tour combattus, juxtaposés, compénétrés, voire même fusionnés pour produire de nouveaux systèmes plus ou moins cohérents. Or, le secret de ces actions et réactions réciproques, c'est, le plus souvent, le jeu des causes à l'œuvre dans l'histoire générale, qui nous le livre: mouvements ethniques, chocs de races, guerres de conquête, fondation d'empires immenses, éphémères sans doute, mais favorisant les échanges de toute nature entre des peuples séparés naguère par des abîmes. Qu'aurait été, par exemple, la destinée de l'Islam, sans les Turcs et les Mongols? Et le bouddhisme aurait-il envahi, avec tant de succès, l'Extrême-Orient, si, vers le IV^e^ siècle, les Mandchoux n'avaient pas servi de trait d'union entre la Chine et l'Inde par les routes du Gandhara et du Tarim? L'Asie, patrie des religions les plus célèbres du monde, est aussi la terre des brassages de peuples, la terre houleuse où se propagent les plus formidables vagues humaines dont l'histoire ait gardé le souvenir. Et voilà ce qu'il importe de savoir, si l'on veut acquérir, de la vraie physionomie des cultes, une idée exacte, et d'autant plus exacte qu'elle sera plus nuancée, plus en garde contre les classifications rigides.

A cet égard, l'*Histoire de l'Asie*, de M. René Grousset[1] est appelée à rendre d'appréciables services. Pour être libre d'exprimer tout le bien que je pense de ce beau travail, je signalerai, de suite, les points qui me paraissent prêter le flanc à la critique. L'ouvrage est un peu écourté aux deux bouts. L'histoire ancienne de l'Orient classique est traitée en quelques paragraphes. Dès la page 39, on est rendu à l'époque d'Alexandre-le-Grand. Même après les publications magistrales de M. G. Maspero, l'auteur aurait pu s'exprimer avec moins de concision[2]

1. Editions Crès, 3 vol. in-8°, Paris, 1922.

2. Un mot, en passant, sur l'origine des premiers habitants de Suse. S'appuyant, comme l'a fait King dans son *History of Sumer and Akkad*, sur les rapports de la mission Pumpelly, M. Grousset fait venir du Turkestan les Susiens primitifs. Sait-il que quelques-unes des conclusions les plus importantes de ces rapports ont été révoquées en doute par l'un des chefs de l'expédition américaine, et que M. de Morgan, après vérification sur place, tient que les

A l'autre extrémité, on regrettera peut-être que M. Grousset n'ait pas insisté davantage sur les causes qui ont provoqué la réaction impérialiste au Japon. Tout un mouvement de pensée l'a provoquée, dont les chefs les plus illustres, les Hirata, les Motoori, initiateurs du néo-shintoïsme, ne sont même pas nommés.

D'autre part, le plan général de l'œuvre pouvait se concevoir d'une manière un peu différente. J'ai cité le nom de Maspéro. M. Maspéro, dans sa grande histoire, avait trouvé le moyen de faire marcher de front et sans confusion tous les peuples de l'Asie-Antérieure. On voyait arriver d'une seule venue, telle la majestueuse inondation du Nil, le flot des événements synchronisés. M. René Grousset n'a pas cru devoir appliquer à fond cette méthode. Il préfère répartir son sujet en de vastes sections dont chacune forme un tout complet. Mais comme, en fait, ces diverses sections communiquent, l'auteur s'oblige à des redites qui ne suffisent pas à restituer l'impression d'unité qu'eut produite un tableau d'ensemble, plus strictement chronologique. Il est vrai que l'Asie-Mineure est bien petite à côté du formidable échiquier asiatique, et que, sur celui-ci, il est beaucoup moins aisé de manœuvrer, à la fois, toutes les pièces. Aussi, me garderai-je d'insister sur ce qui n'est, après tout, qu'un procédé d'exposition.

Voici qui est plus grave, M. Grousset ne m'en voudra pas, je l'espère de signaler loyalement au lecteur catholique l'esprit qui, au point de vue religieux, anime parfois son ouvrage. On y voit percer un libéralisme, proche parent du plus pur agnosticisme. Certes, l'on s'y montre respectueux de toutes les croyances et, le cas échéant, pleine justice est rendue au christianisme. Mais l'on devine aisément où vont les sympathies de l'auteur. Aux certitudes arrêtées, il préfère « l'angoisse métaphysique », la recherche sans issue et sans fin, et tout dogme lui paraît être une cristallisation prématurée de l'esprit humain. Par contre, il ne dissimule pas son admiration pour les hommes qui ont, ou dépassé les formules tra-

plus anciens niveaux archéologiques d'Anau remonteraient, tout au plus, vers 3.000 A.C., c'est-à-dire à une époque où les Susiens étaient établis, de longue date, sur les bords de la Kerkha? M. Pottier est d'avis que la civilisation susienne, bien loin d'avoir été *précédée* par la civilisation du Turkestan, a exercé sur cette dernière, sa propre influence. (G. *Mémoires de la Délégation de Perse*, t. XIII, pp. 70 et suiv.)

ditionnelles, ou, plus simplement, tourné court au problème de la destinée. Avec enthousiasme il salue l'empereur Akbar : « Jamais, en aucun temps, l'âme humaine ne s'est élevée d'un vol plus pur pour atteindre, par-delà les croyances positives, la conception idéale du Divin ». De même, Confucius est loué parce que « jamais la ferme raison du sage Chinois ne consentit à s'égarer dans les profondeurs de l'Inconnaissable ». De pareils jugements — heureusement assez rares — définissent une attitude de pensée qu'il n'était pas possible de passer sous silence.

Cela dit, je n'hésite pas à proclamer que M. René Grousset, dans son *Histoire de l'Asie*, révèle de très grandes qualités d'historien. Son entreprise, il l'avoue lui-même, était formidable. Comment dominer la masse des matériaux? Ce que l'on est en droit d'attendre d'un travail de ce genre, c'est une vue d'ensemble, assez documentée pour échapper au reproche de fantaisie, assez ferme cependant, pour ne point s'attarder aux détails secondaires. Et notons qu'ici, le narrateur se trouve aux prises avec un dessein qui embrasse des dizaines de siècles, un pays immense, et une multitude de races. Il se voue à un échec certain, s'il ne possède l'aptitude à saisir ce que j'appellerais volontiers les *articulations* de l'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement des causes et des effets, le retentissement des événements, les époques critiques, les points culminants, la vraie mission, le vrai rôle des peuples et la trace indélébile qu'ils ont laissée dans le monde, même après leur décadence et leur disparition. Cette puissance de synthèse, M. Grousset l'a reçue en partage. Sa documentation est judicieuse, toujours à la page du mouvement scientifique. Et surtout, son regard voit haut et loin. Dans la ténèbre de l'histoire hindoue, dans le fouillis des annales chinoises, dans le cheminement protéiforme des invasions turco-mongoles, dans l'imbroglio des petits royaumes de l'Asie centrale, il a mis de la clarté. Il en a mis, parce qu'il a su réaliser les grandes lignes de la politique asiatique au cours des âges : non pas de cette politique superficielle qui égare l'historien comme elle égare les peuples, mais de cette politique profonde, qui, le plus souvent, est dictée par la structure du sol et par le caractère des races. Qu'est-ce, par exemple, que la politique des Séleucides? Un projet d'hellénisation étendu jusqu'aux frontières chinoises. Et

de suite, nous comprenons pourquoi Antiochus III respecte les principautés helléniques éparses aux avant-postes du monde jaune. Et qu'est-ce que la politique chinoise? Elle se décompose en trois temps: poussée irrésistible du nord vers le sud, y compris le Tonkin et l'Indo-Chine; une réaction du sud contre le nord, quand la pression tartare a rompu les digues du Hoang-ho et de la Grande-Muraille; et, enfin, un déploiement vers l'ouest, jusqu'au font du Tibet et de la Kachgarie, toutes les fois que l'Asie Centrale se trouve elle-même affaiblie et débordée. Et qu'est-ce encore que la politique hindoue, si l'on peut appliquer ce terme à une race à peu près rebelle à tout plan d'action déterminé, au dehors comme au dedans? La résistance passive d'une humanité isolée derrière ses gigantesques montagnes, subissant les invasions, et demeurant en son fond immobilisée dans la contemplation de son rêve intérieur.

L'esprit lucide de M. Grousset a donné sa pleine mesure dans la partie de son ouvrage qu'il consacre aux Mongols. Ces petits hommes, sortis de leurs yourtes de nomades, pour s'en aller, sous la conduite de Gengiskan, à la conquête de l'univers, sont des barbares. Et pourtant, ils ne représentent nullement l'invasion amorphe qui roule, au hasard, sans directive. Leur organisation militaire, cimentée par le *yassak*, est admirable, et ils s'entendent à manier cette force d'intimidation qui s'appelle le prestige. On les dit sanguinaires, et ils le sont, en effet, mais ils le sont surtout à l'égard de leurs frères sauvages, les Turcs. Leurs infériorité, au point de vue civilisation, leur permet de s'adapter aux milieux les plus divers où ils pénètrent. Ici, ils se font Chinois, Bouddhistes et Confucianistes. Là, ils deviennent musulmans, à moins qu'ils ne se muent en Nestoriens. Et quand ils sont Nestoriens, il leur arrive de concevoir un plan de politique religieuse très grandiose, et dont l'échec éveille encore nos regrets. Au XIII^e^ siècle, il eût suffi à l'Europe d'accepter, par-dessus la Mésopotamie, la main loyale que les Mongols lui tendaient, et l'Islam, pris entre les deux branches d'un étau, était anéanti. L'œuvre des Godefroy de Bouillon, des Renaud de Chatillon, des Saint-Louis s'achevait par un triomphe. L'Europe ne comprit pas, ou plutôt il n'y eut qu'un homme pour comprendre: cet homme était le Pape et le Pape ne fut pas obéi. Bibars et les mamelouks d'Egypte relevèrent

l'étendard du Prophète. Deux siècles plus tard, Constantinople tombait aux mains des musulmans.

Il convient aussi de signaler la part très large et très légitime que M. R. Grousset accorde, dans son livre, à l'histoire de l'art. Que de problèmes sur lesquels il jette, grâce à cette préoccupation constante, une précieuse lumière! Je n'en veux citer qu'un exemple, qui est d'ailleurs le plus suggestif et le plus impressionnant de tous. Combien n'est-on pas étonné, lorsque, au détour d'une page, l'auteur nous laisse entrevoir que l'art grec, après avoir traversé de part en part le continent asiatique, a fini par s'incarner dans les plus purs chefs-d'œuvre de l'art si délicat, si raffiné des Japonais. On hésite, on est un peu sceptique. Et cependant, cet art grec, M. R. Grousset le conduit, avec tant de preuves à l'appui, de la Syrie en Perse, de la Perse aux Indes et au Khotan, des Indes et du Khotan en Chine et de la Chine aux confins de l'Extrême-Orient, que l'on est bien obligé de s'incliner et d'admettre ce qui, tout d'abord, avait paru invraisemblable. Et comme, en majeure partie, d'un bout à l'autre de son immense voyage, cet art est religieux, on devine de quelle utilité peuvent être, pour l'historien des religions, ces vues générales, s'il est vrai que de tout temps, l'art a été, pour les croyances et les cultes, l'un de leurs plus puissants moyens de conquête et de propagande.

Enfin, et c'est par quoi je termine, M. Grousset est un écrivain. Il n'a pas toujours l'occasion de mettre en relief cet aspect de son talent. Mais s'il s'agit de caractériser une époque, un personnage, un courant civilisateur ou de décrire un chef-d'œuvre, l'auteur retrouve sa plume, sobrement imagée et éloquente. Qu'il en soit remercié, et puisse de plus en plus s'évanouir, parmi nous, ce préjugé, naguère trop vivace, en certains milieux, qu'un historien n'a pas le droit d'être un artisan de lettres. Hier encore, ne faisait-on pas observer que les parties les plus faibles de la grande histoire de Lavisse sont celles-là mêmes qui furent rédigées avec un soin médiocrement littéraire. Même si la coïncidence était fortuite, on ne voit pas ce que l'histoire aurait à gagner, lorsqu'elle est fidèle, à être, par surcroît, ennuyeuse.

Je le répète, M. Grousset est un grand historien, et sans rien retirer aux réserves formulées tout à l'heure, je pense qu'il serait regrettable que son œuvre magis-

trale ne fut point lue et méditée par ceux qui prennent intérêt à l'histoire en général et, spécialement, à l'Histoire des Religions.

J'aurais à signaler dans le même domaine, plusieurs autres œuvres, d'une portée moins universelle, mais qui présentent l'avantage d'appliquer un verre grossissant sur les groupes de faits si heureusement condensés par M. Grousset. Ainsi, l'*Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les peuples étrangers*, par M. Henri Cordier[1], qui, malgré sa rédaction parfois un peu sèche, soulagera de la lecture, plus aride, mais toujours instructive des *Textes historiques* du P. Wieger. Et peut-être serait-il bon de rappeler que, depuis 1913, nous possédons une excellente *Histoire des Arabes*, de M. Cl. Huart[2].

Abordons maintenant l'histoire proprement dite des Religions, et comme il nous est, ici, indifférent de commencer par n'importe quelle contrée de l'Asie, le lecteur est invité à se transporter, tout droit, au cœur d'un pays qui nous est encore, à tant d'égards, si peu familier : l'Empire Chinois.

II-V. — Je n'ose dire que le petit livre, publié d'hier, sur la *Religion des Chinois*, par M. Marcel Granet[3], nous y servira de guide. En histoire des religions, comme, d'ailleurs, un peu partout, il existe deux catégories d'ouvrages. Il y a les bons ouvrages classiques, qui vous tiennent au courant des faits à peu près certains et des conclusions suffisamment éprouvées. Et il y a les ouvrages d'avant-garde. Ceux-ci vous donnent l'impression, plus ou moins intense, de l'inédit, de la nouveauté, voire même du bouleversement. Les deux genres sont l'un et l'autre utiles au progrès de la science. Seulement — on l'aura bientôt compris — un livre d'avant-garde ne peut être présenté comme un manuel classique. Il faut lui laisser son véritable caractère, qui est d'être neuf et de prêter à la discussion. Le petit volume de M. Granet appartient à la seconde catégorie. Il est neuf. En quoi consiste sa nouveauté? Pour être à même de l'apprécier, on fera bien de se reporter, tout d'abord à

1. En 4 volumes in-8°, Paris Geuthner, 1921-1922.
2. En 2 vol. in-8°; Paris, Geuthner, 1913.
3. Un vol. de la collection « Science et Civilisation », Gauthier Villars, Paris, 1922.

un autre travail, du même auteur, presque aussi récent, d'une allure plus technique, et d'un intérêt palpitant : je veux parler du volume intitulé : *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*[1]. En deux mots, voici ce dont il s'agit.

Il existe, dans la littérature chinoise, un vieux texte appelé le *Che king*. Ce document vénérable contient une collection de poèmes sur lesquels la sagacité des commentateurs indigènes s'est exercée à de multiples reprises. Et tel était le prestige exercé par ces lettrés, qu'en Occident, leur système exégètique faisait loi. Apparemment cette docilité était sage. Car enfin, s'il y a des hommes capables de comprendre la littérature nationale de la Chine, ce sont bien les Chinois. Malheureusement les Lettrés chinois, imbus de la conception étatiste dont Confucius est le représentant achevé, peuvent être soupçonnés d'avoir défiguré des traditions qui reflétaient les mœurs, les usages d'un autre temps et d'un autre régime, et faussé le sens des documents qu'ils commentaient. Cette remarque a été, pour M. Granet, un trait de lumière. Il a eu l'audace de considérer les poèmes de *Che-king* en eux-mêmes, et comme s'ils n'avaient jamais été encadrés par la glose étouffante des lettrés officiels. Et il en est venu à découvrir que lesdits poèmes avaient un sens très différent, parfois exactement contraire de celui qu'on leur avait universellement attribué.

Les poèmes du *Che-king* ne sont pas de savantes allégories destinées à inculquer la morale confucéenne aux feudataires et aux sujets des Fils du Ciel. Ce sont des chansons d'amour, où il est surtout question de rencontres, d'accordailles, de fâcheries, de séparations, etc. Mais, il y a un fait curieux. Ces chansons ne contiennent aucun trait individuel. Tous les amoureux y apparaissent semblables, et les choses ne sont dites que d'une manière générale : ce sont des thèmes collectifs. En outre, on y trouve une abondance de descriptions champêtres. Mais ces descriptions, à leur tour, sont uniformes, en ce sens qu'elles se rapportent à tels aspects de la nature, et non à tous. En d'autres termes, elles nous apprennent, comme le ferait un vrai calendrier, à quelles époques de l'année nos poèmes étaient chantés : au printemps, lors-

1. In-8°, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes : Sciences religieuses, 34e volume, Paris, 1919.

que, après la dure claustration d'hiver, le paysan chinois reprend ses travaux rustiques; à l'automne, quand la moisson est terminée, et que toute vie, végétale, animale ou humaine, va se retirer des champs. Et très justement, M. Granet conclut que les vieux chinois célébraient, au changement des saisons, de grandes fêtes annuelles, durant lesquelles on concluait les unions entre habitants de villages voisins.

Si l'auteur en était resté là, son ouvrage n'eût probablement soulevé aucun litige sérieux. En tout état de cause, M. Granet garde le mérite d'avoir, le premier, et par la simple application de la méthode littéraire, donné un coup de sonde heureux dans le passé lointain et vague où se perdent les origines du peuple chinois. Mais il va plus loin. Et peu à peu l'on voit s'ébaucher une hypothèse dont il n'est pas difficile de rétablir le lignage. Par suite de circonstances climatériques, particulières à leur pays, les Chinois primitifs auraient été condamnés à mener, pendant les longs mois de l'hiver, une existence retirée, solitaire. Les éléments du groupe humain se dispersent. Le lien social, est, pour ainsi dire, détruit. Il faut donc le reconstituer. Le rapprochement va revêtir une forme quasi-violente. Au début du printemps, la société marque sa volonté intense de revivre; à l'automne, sa volonté de survivre. Et si les mariages se célèbrent à ces dates, c'est parce que ces hymens, traités et conclus sur une grande échelle, renforcent la force mystérieuse qui est à la fois l'âme et le dieu du groupement social. A ce renouveau participent, d'ailleurs, tous les éléments de la nature; et c'est la même puissance collective, émanée de la foule rassemblée qui domine et commande l'énergie universelle: la fécondité du sol, la richesse des moissons, la multiplication des animaux sont solidaires de la vigueur du lien social.

Cette vue ingénieuse n'exige pas un gros travail de la part du critique curieux d'en rechercher la paternité: elle vient, tout droit, de l'école sociologique et, en particulier, de M. E. Durkheim. Et c'est elle qui constitue la pensée directrice du petit volume écrit par M. Granet sur la *Religion des Chinois*. Mais ici elle déborde, des horizons de la préhistoire, sur les horizons plus proches et plus accessibles de l'Histoire. En trois étapes, l'auteur nous conduit de la période des origines à la période

où le régime impérialiste fut réalisé. Et ces trois étapes, *Religion paysanne*, *Religion féodale*, *Religion officielle*, lui fournissent, tour à tour, un terrain d'expérience propice à l'application d'une seule et unique hypothèse, — qui n'est jamais formellement nommée et qui affleure partout— l'identité du phénomène religieux avec le phénomène social. A l'époque paysanne, la puissance collective, par une sorte de contagion mystique, s'étend au sol domestique, comme aux Lieux Saints où se célèbrent les solennités annuelles, et, par les Lieux Saints, à la nature entière. C'est de là que sont sortis deux des grands cultes séculaires de la Chine : le Culte des dieux du Sol, le Culte des ancêtres. A l'époque féodale, la société s'incarne dans le Seigneur, que l'on nourrit, que l'on vénère, parce que tout dépend de lui, y compris le dieu du Ciel et les dieux du Sol, qui, si l'on va au fond des choses, apparaissent surtout comme des doublets, on dirait presque des projections de sa puissance. Quant au culte des ancêtres, il est fondé sur l'idée de transmission et de conservation de l'âme collective, individualisée dans un seul personnage. A l'époque impériale, le Souverain est le vrai dieu de l'Empire : il est « chargé d'une mission civilisatrice dont les effets s'étendent aux choses comme aux hommes : sa collaboration est nécessaire pour créer l'harmonie du monde ».

Evidemment, tout cela est présenté avec une foule de nuances et de détails — M. Granet, dût-il parfois devenir un peu obscur, excelle aux formules riches et condensatrices — dans lesquels il ne m'est pas loisible d'entrer. Mais l'idée générale est trop nette pour passer inaperçue. Elle se retrouve encore au chapitre IV, où l'auteur étudie *Les renouveaux religieux*. Les renouveaux religieux, ce sont le Taoïsme et le Bouddhisme, et M. Granet tient à nous montrer que ces deux formes ésotériques n'ont commencé à exercer une réelle influence qu'à partir du jour où, ayant dépouillé leur caractère individualiste, elles se sont pliées aux exigences de l'ordre social chinois. Le dernier chapitre contient une analyse du *sentiment religieux dans la Chine moderne*, sentiment qui serait, d'après l'auteur, dominé par l'idée « vague et puissante », d'un monde « constitué par l'interaction de forces magico-religieuses indéterminées et omniprésentes ». Et ce serait le retour à la vieille conception du *mana* originel, d'essence sociale, que M. Dur-

kheim place au point de départ de toute l'évolution religieuse.

Le cadre de cette étude ne me permet pas de reprendre par la base la discussion du postulat sociologique. L'égalité ou l'équivalence *société-religion*, même présentée avec l'art subtil et l'apparente objectivité dont M. Marcel Granet, dans ses deux ouvrages, nous donne un excellent modèle, n'a pas été accueillie avec faveur par le plus grand nombre des historiens et des théoriciens de la Religion. Sans doute, l'hypothèse est séduisante, et notre auteur n'est pas seul à la défendre. N'est-ce pas elle aussi qui, sous une forme plus élargie, plus philosophique, inspire le livre de M. Loisy sur *La Religion*[1]? Pour ce dernier, la religion de l'avenir, c'est la religion de l'humanité, vers laquelle toutes les religions du passé, y compris le christianisme, ont peu à peu acheminé le monde, sans jamais la réaliser, parce que l'idée d'humanité n'est pas encore mûre, même après le sermon sur la montagne, et la proclamation de la loi de Charité. Et il me semble que, d'avoir poussé à l'extrême limite les conséquences du postulat sociologique, constitue l'argument le plus fort que l'on puisse, même sur le terrain purement expérimental, opposer à la théorie nouvelle. On aura beau nous représenter l'humanité *se cherchant elle-même* à travers la succession des divers systèmes de croyances, il reste vrai, en fait comme en droit, que par la Religion, l'humanité cherche à atteindre quelque chose *qui la dépasse*.

En ce qui concerne les Chinois, il faut avouer que M. Marcel Granet a choisi, avec habileté, son exemple, car il n'est pas douteux qu'en Chine, la conception du lien social ne soit très nette et très forte. Et l'auteur peut être félicité d'avoir admirablement tiré parti de cette circonstance. Il a eu ainsi l'occasion d'écrire de fort belles pages — et des pages souvent très justes — sur l'organisation de la Société chinoise, à l'aide desquelles on pourra étudier la *répercussion* des phénomènes sociaux sur les phénomènes religieux. S'il eût, par surcroît, ajouté quelques explications sur les origines de ce culte du Ciel qui surgit, tout à coup, dans son livre, on ne sait pourquoi, à l'époque féodale, il eût rendu à l'histoire des religions un éminent service. Y a-t-il un rapport naturel entre la féodalité et la spécialisation de ce culte céleste?

1. Un volume, Paris 1917.

Et s'il n'y en a pas, d'où vient que le Ciel ait occupé une place si prépondérante dans la religion des Chinois? A tout prendre, — hypothèse pour hypothèse — je préfère encore adopter l'explication que M. Nathan Söderblom vient de développer dans son dernier volume sur l'*Origine de l'Idée de Dieu* [1]. D'après lui, primitivement, le *Shang-ti des Chinois*, qui n'est ni un ancêtre divinisé, ni même le ciel personnifié, serait l'un de ces « auteurs du monde » (Urheber), dont il existe un assez grand nombre de répliques parmi les populations de culture inférieure. Or comment la conception d'un « auteur du monde » pourrait-elle être une simple projection de l'âme collective d'une tribu étroitement localisée, parcelle infime du bloc humain?

TH. MAINAGE.

1. *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916 (traduction et adaptation allemande de l'ouvrage suédois).

Informations

Le Droit de vote

Electorat féminin. — Tout récemment, notre Sénat déniait aux femmes le droit de vote. Refusant de passer à la discussion des articles, la Haute Assemblée a renvoyé *sine die* le projet voté par la Chambre. Mais il faut bien noter que l'électorat féminin n'a été écarté qu'à 22 voix de majorité. Aussi a-t-on pu dire avec quelque vérité que, en fait, les vaincus étaient les vainqueurs, que leur cause gagnait chaque jour un terrain appréciable et que, prochainement sans doute, ils seraient maîtres du champ de bataille. On se demande seulement s'il nous faudra attendre cette réforme jusqu'après les élections législatives de 1924.

J'ai constaté avec joie que les sénateurs catholiques les plus en vue, M. de Lamarzelle par exemple, ne se sont pas montrés hostiles à l'électorat féminin. C'est plutôt du côté de nos adversaires qu'on a peur du vote des femmes. Ils craignent sans doute qu'elles ne soient encore trop religieuses et trop portées à suivre les conseils du clergé.

Evidemment, il est difficile à nos ennemis de faire sonner trop haut cet argument. Ils en cherchent d'autres, et ils en trouvent, dont plusieurs ne sont pas dépourvus de quelque apparence de raison, mais dont la plupart sont parfaitement vains.

Dire que la femme n'a pas intérêt à être jetée dans la mêlée électorale, ou encore que le droit de vote doit être réservé à ceux qui portent les armes, ou enfin que l'exercice d'un pareil droit sèmerait la discorde au sein des familles, n'est-ce point parler un peu à la légère? L'électorat féminin fonctionne maintenant en beaucoup de pays, sinon pour les élections législatives, du moins pour les élections communales. Or nous n'y avons pas observé les inconvénients que l'on redoute, et ces peuples ont aussi bien que nous le sentiment de la justice.

Après tout, les femmes n'ont-elles pas des intérêts à défendre comme les hommes? Ne sont-elles pas aussi intelligentes aussi cultivées, aussi morales, aussi désintéressés? N'ont-elles pas au même degré le

souci des droits de la famille ou de ceux des travailleurs et des malheureux?

Représentation proportionnelle intégrale. — A l'occasion de ce vote du Sénat, relatif à l'électorat féminin, d'autres questions, qui y sont plus ou moins apparentées, ont été remises au jour, soit au Palais du Luxembourg même, soit dans la presse.

Qu'on nous donne, disent les uns, la représentation proportionnelle intégrale, sans cette injuste prime à la majorité qu'on n'eût jamais dû y introduire. Et ils ont raison. Qu'une bonne fois pour toutes, on en finisse avec les mesquines intrigues et les odieuses personnalités, pour ne considérer que les programmes et accorder loyalement à chaque parti le nombre de sièges auquel il a droit. Un groupe de la Représentation proportionnelle a été créé, le 6 juillet dernier, à la Chambre. Son Comité directeur comprend des députés de toutes les opinions; le nom de M. Buisson qui y figure, suffirait à prouver que, même parmi les radicaux, la R. P. intégrale compte quelques partisans et non des moindres. Aussi M. Jean Guiraud, rédacteur en chef de la *Croix*, n'avait-il pas tort peut-être d'écrire récemment que la R. P., mise en discussion dès 1902, à moitié réalisée en 1919, pourrait l'être entièrement avant peu si ses partisans savaient agir avec méthode et discipline.

Vote obligatoire. — D'autres revendiquent avant tout le vote obligatoire. C'est une honte, s'écrient-ils, de voir tant de citoyens se désintéresser du bien de la Nation à un point tel qu'ils ne prennent plus la peine de voter. Et c'est, ajoutent-ils fort justement, un véritable danger; car ce ne sont pas toujours les hommes les plus intelligents et les plus amis de l'ordre qui sont les plus empressés à se rendre aux urnes. On pourrait et l'on devrait, semble-t-il, punir sévèrement ces citoyens négligents, qui ne savent pas se déranger si peu que ce soit, dans l'intérêt de tous et même s'il y va de l'avenir ou des droits sacrés de la Religion et de la Patrie. Que voter, qui est un droit pour les citoyens honnêtes, devienne pour eux un devoir, dont ils ne puissent inopinément se décharger.

Vote familial. — Quelques-uns, enfin, voudraient obtenir du Parlement le vote familial. Le père de famille se représenterait lui-même, et il représenterait en plus sa femme et chacun de ses enfants mineurs: le bulletin d'un

père de cinq petits enfants, par exemple, compterait pour sept. Naturellement, les « natalistes » (ceux qui travaillent au relèvement de notre natalité), ou les groupements de pères de famille nombreux patronnent avec ardeur ce mode de suffrage.

Plusieurs projets de loi ont même été déposés à cet effet (Roulleaux-Dugage, Lemire, etc.). Ils ne sont pas tous, du reste, aussi favorables aux pères de famille que le suppose l'énoncé qu'on vient de lire.

C'est qu'en effet la paternité, quand il s'agit de vote, ne devrait pas être seule considérée. Le savoir, la compétence, les intérêts engagés, et bien d'autres capacités ou responsabilités sont en cause. Il serait excessif et injuste de n'avoir égard qu'à la paternité pour faire fi de tout le reste. Qu'on honore et qu'on avantage les familles, les familles nombreuses dont le pays a si grand besoin, rien de mieux. Mais, à vouloir outrer ses privilèges et ses droits, on risquerait fort de ne rien obtenir.

Ce serait, dit-on, le véritable suffrage universel, puisque chaque enfant voterait par l'entremise de son père et que sa voix aurait autant de poids que celle d'un citoyen majeur. Mais ne voit-on pas, précisément par ce simple énoncé, qu'il y a là quelque chose d'anormal? Une telle égalité, qui conduirait finalement à une inégalité monstrueuse, est vraiment inacceptable. Non, il n'est pas admissible que les bulletins de vote des cardinaux et archevêques de France ne valent, à eux tous, que le seul bulletin de vote de tel ou tel père d'une famille exceptionnellement nombreuse.

Les partisans du vote familial ne réussiront à arracher au Parlement la réforme qu'ils ont tant à cœur, que s'ils consentent d'abord à la mettre au point.

Le Droit féminin

M. Henri Joly, de l'Institut, a publié, tout récemment, un volume qui porte ce titre : *Le Droit féminin*. Paris, Flammorion, in-12, 247 pages, 7 fr.

La question des droits politiques des femmes, dont il a été parlé plus haut, y est brièvement traitée. La femme, dit M. Joly, peut réclamer sa participation au droit électoral, soit au nom de la représentation des intérêts, soit au nom du principe acquis du suffrage universel. Mais les femmes françaises désirent-elles voter? La réponse est douteuse. Or il est dangereux de conférer un droit dont

la partie la plus intéressée ne tiendrait pas à user. Qu'on institue un referendum avec réponses obligatoires, dans tous les rangs des femmes majeures. Si elles répondent : *oui*, il n'y aura point à hésiter, on devra reconnaître franchement et organiser sans plus de délai leur droit. Si elles répondent : *non*, on se dira qu'il n'est jamais sage, quand on ne s'adresse plus à des enfants, de commander plus qu'on ne peut persuader ; on attendra donc patiemment, quitte à faire une campagne sérieuse en faveur d'une réforme moyenne consacrant et réglant le vote familial.

L'auteur s'étend beaucoup plus longuement sur d'autres questions relatives au droit féminin, notamment, l'action syndicale des femmes. D'aucuns le trouveront parfois un peu timide ; mais, dans l'ensemble, il se montre tout à la fois équitable et sage.

J. Bricout.

Le Centenaire de Pasteur

Que d'inexactitudes, biographiques ou scientifiques, on nous prodigue, en ce moment, à propos de Pasteur et de son centenaire !

Nos lecteurs s'en préserveront en s'inspirant de l'ouvrage de René Vallery-Radot, *La Vie de Pasteur*. La première édition a paru en 1900. Une édition in-12 de 632 pages très compactes vient d'en être publiée, au prix de 8 francs, par la librairie Flammarion. On sait que René Vallery-Radot est le gendre de l'illustre savant et qu'il est parfaitement renseigné sur tout ce qui le concerne. On ne saurait trop recommander son livre, aussi intéressant et même aussi édifiant qu'instructif.

Les abonnés de la *Revue Apologétique* se rappellent que jadis ils y ont lu, de Antonin Eymieu, quelques bonnes pages sur Pasteur. *La Part des croyants dans les progrès de la Science au* XIX^e^ *siècle*, où elles figurent, forme deux volumes qu'on consulte toujours avec profit. Paris, Perrin.

J. Bricout.

Les lettres du lieutenant de vaisseau Dupouey

(*Nouv. Rev. Française*, 1922.)

Combien sommes-nous las du livre de guerre : du héros gouailleur, de la brute morne, tour à tour primés par les Goncourts, nous avons assez. Quant aux correspondances

pieusement exhumées par les familles en deuil, elles se sont trop multipliées pour ne pas décourager le lecteur.

Pourtant le recueil que nous présente André Gide, connaît le succès : la raison en est simple. Voici enfin le vrai livre de guerre. Ces lettres écrites au jour le jour par le lieutenant *Dupouey* à sa femme, s'adressent à tous. L'Amateur d'âmes s'arrêtera volontiers devant ce médaillon de soldat lettré qui cite (de mémoire) Claudel, Rossetti, Laforgue, Ruskin et Eschyle dans un mot griffonné sur le genou, avec des mains « deux fois lavées en trois semaines », l'Ancien, le survivant, reconnaîtra le sombre décor et les tristes protagonistes du drame unique : les premières nuits dans la grange sur « le blé de l'année non encore battu », les éclopés allant « les pieds attachés sur leurs souliers », le pauvre biffin fourbu « toute son intelligence dans les pieds ». Voilà des traits qui n'ont pas été collectionnés par un amateur, et ce pittoresque sobre nous semble plus vécu que les illustrations faites de chic par des gens de lettres à la mode, après de menues escapades en ligne.

Mais ce livre d'austérité et de religion, c'est aux fiancés que je l'offrirais, ils y verraient l'éclosion d'un pur amour dans une vie morne et vide qui soudain se transfigure. « Grâce à toi, en tenant ta main, je suis entré dans la terre de mon après-midi et dans le magnificat de mon cœur ». Comme ils comprendraient l'avare thésaurisation « des merveilleux souvenirs », les charmes du « foyer invisible » soigneusement enclos, la quiétude dans « des pensées d'amour sans doute plus chaudes, plus confiantes, plus doucement tendres que bien des paroles échangées ». Ils apprendraient qu'au-dessus des joies et des ivresses il y a la douceur paisible de l'amitié profonde : « Dans son sens le plus haut, ce beau mot permet de dire que l'amour n'est que la préparation de l'amitié ».

Mais plus encore qu'aux dilettanti, aux soldats, aux jeunes gens qui s'embarquent dans la vie, ce livre s'adresse à ceux qui font leurs premiers pas dans la voie lumineuse, aux « chercheurs de Dieu ».

Oh ! certes, le jeune officier de marine ne fait point figure de petit saint quand il vient à A. Gide comme un disciple à son maître, pour louer « le tumulte dionysiaque de ses Nourritures terrestres », pour affirmer sans vergogne qu'en lui « les sens ont grandement soulagé l'âme ». Il est vrai que « l'arrière-goût n'est pas fameux, mais il ne faut pas ouvrir le chapitre des arrière-goûts ». Et puis,

il lit Claudel, — et puis il découvre en son auteur préféré « un homme tyranniquement hanté par une foi ou le regret d'une foi ». Et il lui avoue : « mon inquiétude a besoin de la vôtre ». La solitude fait le reste, la solitude du large aussi révélatrice que la solitude du désert. L'appel du Centurion retentit enfin dans ce silence. Mais ce retour « à l'antique poison romain », cet engagement au sublime, effarouche une âme défiante et ironique : « Quelle aventure de partir couvert de fourrures pour le pôle et de descendre à l'Ouest-Ceinture ! »

Enfin, sa vie prend une orientation nouvelle : le sacrement de la réconciliation, le plus souvent baptême ou pénitence, fut pour Dupouey le mariage. Cette fois « la sagesse avait pris le visage de l'amour : » Amour profond, mais avant tout sérieux : « Donner leur essor au maximum de force, de bon vouloir sous notre toit... Abattre le plus possible d'idoles ». Amour qui cherche à se dépasser. Maurras condamne un amour qui « se recherche et se repose en lui-même au lieu de se fuir ». Et Dupouey, par l'approfondissement continu de ses sentiments, en arrive à déclarer : « J'ai besoin de toi parce que tu fais partie des choses divines de ma vie, parce que c'est le Bon Dieu qui t'y a fait entrer ». D'ailleurs, cet amour n'est jamais un obstacle. La femme n'est plus la vipère dorée, charmeresse et perfide, dont les romantiques nous ont rebattu les oreilles : elle est l'aide, l'associée, la compagne du sacrifice : « Si l'utilité de la femme est de conserver, de durer, d'endurer, de protéger, l'utilité de l'homme est de donner sa vie pour ce qui dépasse la vie, pour cette Lumière qui fait fleurir la vie ». Aussi, le jour venu, part-il « dans l'allégresse de se donner ».

Par ailleurs, c'est un chrétien antique que Dupouey qui vit des grandes réalités surnaturelles : l'Eglise, la liturgie. Je note comme vertus préférées, le scrupule du devoir quotidien, l'esprit de solitude et de paix à l'école de Saint Benoît, — comme pratiques de choix, le besoin d'aumônes, le souci de la pénitence physique, le culte des reliques, la prière liturgique.

Nous voudrions aller plus profond, jusque dans l'intime et assister à la transformation de cet être. Oh ! il se connaît bien : il découvre en lui « une sensibilité et une imagination sans frein, des habitudes d'introspection et d'analyse qui sont une terrible pierre d'achoppement pour les âmes sensibles et affinées ». Le remède, c'est « le bienfait des devoirs extérieurs », c'est l'adhésion à

la doctrine « l'exaltation de nos facultés d'espérance vers ce qui ne trompe pas, vers ce qui fait vivre ». La seule attitude convenable, enfin, c'est l'action de grâces et la joie. « Il faut aller dans la voie qui nous assure la meilleure qualité de joie, il faut aller là où nous sommes sûrs de rendre grâces ». Foin dès lors d'une ascétique purement négative. « Ce qu'il y a de difficile et d'essentiel dans la vie, ce n'est pas de se détacher, c'est de remplir son cœur, c'est d'être le plus possible délivré du danger de soi-même ».

Depouey mort, son action commençait. De ses deux amis, l'un s'est converti, grâce à son exemple sans doute, mais aussi sous son influx secret. L'Autre, dans un sentiment d'admiration, a rendu hommage à cette grande âme qui ne s'était pas diminuée dans le Christianisme. A. Gide suivra-t-il l'exemple d'Henri Ghéon ? L'auteur amer de l'Immoraliste et de la Porte étroite, le romancier « démoniaque », le « Narcisse vieilli, penché sur sa fontaine et détournant ses yeux pleins de larmes » (Mauriac) pourra-t-il dire un jour : « Il me reste d'avoir pleuré » ; et à Maurras qui le presse « d'élire la place où il dormira » son dernier sommeil, répondra-t-il : en terre bénite ? En tout cas, un ange de paix et de pardon, veille sur lui.

B. A.

Questions et Réponses

Q. — Quelles sont en français les principales « Vies de Jésus »? Quelle est leur valeur?

R. — Ces ouvrages sont nombreux. Voici la liste des principaux ouvrages catholiques. Vous n'auriez aucun profit sérieux à lire Renan, *Vie de Jésus;* A. Réville, *Jésus de Nazareth;* E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère; Jésus-Christ pendant son ministère; La mort et la résurrection de Jésus-Christ.* La *Vie de Jésus-Christ* du chanoine anglican Farrar, traduite par Mme de Witt, née Guizot, contient de fort belles choses, mais l'équivalent se lit dans nos auteurs catholiques qui ont utilisé cet ouvrage.

1. H. Lesêtre, *Notre-Seigneur dans son saint Evangile*, in-8, 1892, Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris (VI^e^). Les textes évangéliques sont disposés dans leur ordre chronologique probable et encadrés dans des explications d'ordre historique, archéologique et théologique;

2. Fouard, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, souvent rééditée depuis 1880. Il existe deux formats, l'un in-12, l'autre in-8, dont le texte est, je crois, identique. Deux volumes. Editeur: Gabalda, rue Bonaparte, Paris (VI^e^). C'est un ouvrage solide, littéraire, agréable à lire, plus ample que le précédent. Bien qu'il soit vieilli sur quelques points, il ne sera pas supplanté de sitôt;

3. Mgr Le Camus, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-12, Oudin, 10, rue de Mézières, Paris (VI^e^). La sixième édition, entièrement revue et plus largement annotée, date de 1901. Il y a eu depuis une ou plusieurs éditions. Ce travail est plus ample, plus exégétique, plus original et comme on dit « plus avancé » que celui de M. Fouard. De nombreuses pages sont éloquentes. Il semble que l'auteur ait abusé parfois de sa facilité d'exposition et que des passages gagneraient à être condensés;

4. Le Père Didon, des Frères Prêcheurs, *Jésus-Christ*, 1891, Plon-Nourrit, rue Garancière, 10, Paris (VI^e^). Il y a deux éditions: l'une en un volume in-12 d'impression serrée; l'autre in-8, en deux volumes. L'ouvrage, sobre comme celui de Fouard, est plus puissant et moins populaire. Les 88 pages d'introduction sont à rajeunir.

S'il fallait exprimer des préférences et classer par ordre de valeur les travaux précédents, l'embarras serait grand. Il semble qu'ils se complètent les uns les autres et ne s'adressent pas aux mêmes lecteurs;

5. L.-Cl. Fillion, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, exposé historique, critique et apologétique*, 3 in-8, de 600 pages chacun, Letouzey et Ané, 87, boulevard Raspail, Paris (VI^e^). Prix: 24

francs. M. Fillion, qui connaît les travaux mentionnés ci-dessus et qui les apprécie à leur valeur, a estimé qu'il y avait place pour un autre ouvrage. Il nous a donc donné, dans les premiers mois de 1922, une nouvelle Vie de Jésus dont le sous-titre indique le caractère spécial.

Autant et plus que ses devanciers, il s'est efforcé de replacer le Sauveur dans le milieu où il est né et où il a vécu. Pour ce motif, il a consacré deux chapitres de la première partie à une étude assez étendue, quoique relativement sommaire, de la contrée et de la nation auxquelles Notre-Seigneur a daigné se rattacher si intimement. En outre, au cours de l'ouvrage, il a souvent inséré des notes plus ou moins détaillées, qui ont aussi pour but de présenter la physionomie de Jésus et de son entourage sous une forme plus concrète. C'est pour la même raison qu'il a introduit vers la fin du premier volume, entre la vie cachée et la vie publique, une étude spéciale, portant sur la nature humaine du Christ, et constamment appuyée sur les données évangéliques.

Pour donner à son travail le caractère scientifique, M. Fillion a fait tour à tour, selon les circonstances, de la critique « textuelle » pour établir sous sa forme la plus pure le texte des saints évangiles; de la critique « littéraire », en démontrant dès le début du premier volume, l'authenticité, l'intégrité, la crédibilité de ces précieux documents; de la critique « réelle » en expliquant ces mêmes documents, et en utilisant pour cela les ressources que fournit actuellement l'exégèse.

Ce qui caractérise essentiellement l'œuvre de M. Fillion et la distingue de celles qui ont été mentionnées déjà dans cette note, c'est qu'elle est apologétique. Le savant auteur s'explique en ces termes : « La Providence a permis que, durant plusieurs années, nous ayons eu à étudier à fond la masse énorme des livres composés sur Notre-Seigneur et les évangiles par les rationalistes les plus récents, de toutes les nuances. Déjà, nous avons consigné le résultat général de cette étude dans deux petits volumes, *L'Evangile mutilé et dénaturé par les rationalistes contemporains* et les *Etapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Mais nous nous sommes contenté alors d'examiner dans leur ensemble les théories erronées et leur marche tristement ascendante. Ici nous entrons dans le détail des faits, et nous contemplons le rationalisme s'efforçant de détruire un à un la plupart des épisodes évangéliques », p. 8. La réalisation de ce but présentait un danger sérieux : celui d'encombrer et de troubler la marche du récit. C'est pourquoi M. Fillion a placé en appendice à la fin de chaque volume ces discussions apologétiques. Ces appendices, imprimés en caractères serrés, forment 150 pages du t. I; 90 du t. II; 60 du t. III. Il faut signaler les notes sur la crédibilité des évangiles, les prophéties messianiques, l'évangile de l'enfance, l'institution de la sainte Eucharistie, la conscience messianique de Jésus, ses miracles, la vraie signification de sa mort,

sa résurrection. Evidemment des questions si graves et si complexes en raison de l'attitude des critiques libéraux, ne pouvaient être traitées à fond. On trouvera dans ces pages compactes l'indication des solutions avec les arguments qui les justifient et une bibliographie très développée qui permettra d'approfondir le sujet.

Ceux qui ont lu les nombreux ouvrages de M. Fillion retrouveront avec plaisir dans celui-ci son style facile, sa méthode traditionnelle, son érudition vaste et consciencieuse, ses idées modérées.

6. Giovanni Papini, *Histoire du Christ* (traduction de l'italien), in-8, 454 pages, Payot, 106, boulevard Saint-Germain, Paris. Cet ouvrage qui a paru en 1922 dans la traduction française et à propos duquel on a déjà fait du bruit [1], n'est pas à proprement parler une histoire du Christ. Non seulement on y constate de nombreuses et importantes lacunes (par exemple, les récits antérieurs à la nativité et bien des épisodes du quatrième évangile), mais l'ordre n'est pas chronologique dans des sections où il était possible de l'établir. Ce sont souvent des élévations poétiques et religieuses à propos des faits évangéliques.

Souvent, très souvent, une exégèse rigoureuse demanderait des retouches et des précisions. On ne peut parler de la présence du bœuf et de l'âne à la crèche, on ne peut appeler le bon larron Dismas, sans expliquer que ce ne sont pas des faits certains. On ne peut dire non plus que d'après la prédication de Jean-Baptiste « le nouveau roi (le Messie) sera un paysan farouche ». Le portrait du Précurseur lui-même est crayonné en traits trop durs : « Rigide, irrité, âpre, hérissé de pointes, impatient et prompt à l'insulte », etc., etc. Par contre, bien des pages sont émaillées de peintures étincelantes comme le soleil de l'Italie ; les rapprochements suggestifs, surtout avec l'antiquité profane, abondent ; de très nombreuses considérations poétiques et religieuses sont charmantes, font réfléchir et inspireront les prédicateurs chrétiens.

Pour tout dire en un mot, l'œuvre de Papini ressemble à un fragment de palais construit avec du marbre, des diamants et des pierres de schiste qui s'effritent.

Nota. — Il existe des vies de Jésus-Christ plus sommaires qui s'adressent non aux spécialistes, mais au grand nombre. Parmi celles-là, on peut citer M. Lepin, *Jésus-Christ, Sa vie, Son œuvre*, in-18, 270 pages, Paris, 1912 (Beauchesne, 117, rue de Rennes) ; L.-Cl. Fillion, *Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après les Evangiles*, in-18, 466 pages, Letouzey et Ané. Prix actuel : 4 fr.

A. Brassac.

1. L'auteur, longtemps incrédule et insulteur de notre foi, s'est converti, et semblable à un nouveau Paul, a consacré toute son activité et tout son talent à faire connaître et aimer le Christ qu'il avait persécuté.

Q. — Encore la prononciation et l'origine du mot Jéhovah. — *Dans une réponse à cette question, il n'a pas été tenu compte des doctrines de L.-B. Drach qui cependant mérite crédit en raison de ses origines juives.*

R. — Il serait oiseux de reprendre à fond ce qui a été dit dans la *Revue pratique d'Apologétique* le 1er février 1921. Voici l'essentiel en quelques mots.

1° *La prononciation.* Drach écrivait dans son ouvrage verbeux et peu scientifique intitulé *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue* (1844) : « C'est par suite de la défense de prononcer le nom Jéhovah que les Juifs ont adopté l'usage de lire Adonaï, ce qui signifie *Seigneur*, partout où ils le rencontrent », t. I, p. 358. Il ajoutait : « Ils savent par une tradition constante que sa véritable prononciation est Yehova (*sic*, ici et dans toutes les citations qui suivront), t. I, p. 473-498.

Il donnait trois preuves : *a.* « La tradition constante et ancienne des Juifs qui ont de tout temps déclaré que la véritable lecture de ce nom divin est Yehova », p. 474.

A cette affirmation, il suffit d'opposer celles d'autres Juifs. Dans le *Journal asiatique*, MM. Ph. Berger et M. Schwab déclarent « qu'on ne connaît plus la prononciation originelle » du tétragramme divin. *Journal asiatique*, 1913, t. II, p. 169.

J.-D. Einsenstein a écrit dans la *Jewish Encyclopedia*, t. IX, art. *Names of God*, p. 161, 163 : « Au moins aussi haut que le troisième siècle avant Jésus-Christ, les Juifs regardaient le nom YHWH comme ineffable.... Comme il était écrit seulement avec des consonnes, ils oublièrent la vraie prononciation... Après la destruction du deuxième temple (l'an 71 de notre ère), il n'y a pas de trace qu'on ait connu la prononciation de ce nom ».

Le Rabbin Emil G. Hirsch, professeur de littérature rabbinique à l'Université de Chicago, est encore plus catégorique contre Drach, dans la même Encyclopédie, art. *Jehovah*, t. VIII, p. 87-88. « Jéhovah est une prononciation incorrecte (*mispronunciation*) introduite par des théologiens chrétiens, mais presque entièrement dédaignée par les Juifs. Cette prononciation est grammaticalement impossible ».

b. Drach ajoutait : « Toute l'antiquité non seulement hébraïque et chrétienne, mais aussi païenne (!) reconnaissait que le nom propre de Dieu, le tétragrammaton renferme les trois temps du verbe par excellence, du verbe *être* : *il fut, il est, il sera*... Or le nom ineffable ne renferme ces trois temps qu'autant que nous le lisons avec les voyelles qu'il a maintenant, voyelles qui seules servent à former ces temps ». L'iod initial au commencement du mot est la caractéristique du futur ; la voyelle *ô* sur la première radicale appartient au participe présent ; la voyelle *a* désigne le prétérit.

Mais à quel grammairien, à quel philologue fera-t-on admettre ces bizarreries ? On a vu que les Juifs regardent cette prononcia-

ciation comme impossible. Le Père Prat, dans le *Dictionnaire de la Bible*, n'est pas moins sévère, il estime que cette forme verbale est « monstrueuse ».

c. Drach ajoutait que la prononciation Jéhovah ressort d'un grand nombre de noms propres imposés à des individus hébreux dans les temps les plus anciens. Ces noms commencent ou finissent par une partie notable du tétragramme divin. Cet argument a été reproduit dans son *Catholicum Lexicon*, p. 246.

Mais précisément ces noms théophores sont un des arguments sur lesquels on s'appuie pour justifier la prononciation *Yahweh* et non *Jéhovah*. Tout au plus, pourrait-on concéder que ce sont des formes approchantes, des formes abrégées du nom divin et qu'il convient de ne pas s'en occuper dans cette question.

2° *La signification du tétragramme divin YHWH*. « Qu'on n'oublie pas, écrit Drach, que le nom ineffable tétragrammaton Jéhova renferme précisément le mystère de la Très Sainte Trinité ». *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, t. I, p. 188. A ce sujet, il cite des textes rabbiniques, un extrait notamment de Galè-Razaïya : « Considère que le nom tétragrammaton dénote, d'après son orthographe, un Dieu procréateur. Or, il n'est pas de *procréateur* sans *procréé*. Et il faut qu'il procède un amour du procréateur vers le procréé... Dans ce nom est renfermé le nom des douze lettres qui forment les mots *Père*, *Fils* et *Saint Esprit* », p. 199.

D'ailleurs, « les lettres *iod*, *hé* et *waw* dont se compose le nom ineffable de Dieu... ont toujours été regardées dans la Synagogune comme désignant la Très Sainte Trinité, savoir la *première* (*iod*) est le *point d'origine*, *le point générateur*, dans lequel rentrent ses émanations pour, le tout (*sic*), ne former ensemble qu'un seul point; la seconde lettre (*hé*) désigne le Verbe éternel... La troisième lettre (*waw*) désigne, selon la signification de son nom et son usage dans la langue comme particule copulative, l'émanation de Dieu qui est l'*accord*, la *concorde*, le *lien d'amour*. La seconde lettre seule se répète *après* la troisième lettre, pour signifier *sa seconde nature*, nature humaine associée à la nature divine... On voit que ces lettres du nom ineffable sont disposées selon l'ordre de procession de la deuxième et de la troisième personne et de l'Incarnation du Verbe ». Voir dans le même sens le chapitre III (p. 318 et s.) intitulé : *Le nom ineffable Jehova. Il renferme le mystère de la Très Sainte Trinité.*

Il est fâcheux qu'on ne puisse alléguer des arguments au moins probables en faveur de ces considérations. Sur quoi se fondent-elles? Qu'est-ce qui prouve que la lettre *hé* désigne le Verbe éternel? Drach a eu soin de préciser sa pensée et de la mettre au point : « Qu'on ne s'y trompe pas. Ces deux grandes vérités, la Trinité et l'Incarnation, la Synagogue ne les trouvait pas dans l'analyse grammaticale et encore moins dans les subtiles appréciations des lettres et des points du nom ineffable. Ces sublimes

connaissances lui venaient d'une source plus pure, de la révélation.... La Synagogue *déposait* dans le nom Jehova la doctrine messianique ». Il resterait maintenant à savoir si la révélation avait manifesté à la Synagogue, c'est-à-dire aux théologiens juifs spéculant en dehors de la doctrine du Nouveau Testament, les dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation. Lisez sur la *Memra*, la *Schechina*, le *Métraton*, le *Logos*, J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 145 à 205 de la première édition (il y a une édition refondue que je n'ai pas sous la main); F. Weber (protestant), *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*), 2e édition, 1897, p. 172-189, et vous verrez comme la théologie juive était loin du christianisme sur ces points essentiels.

A. Brassac.

Q. — *Où pourrais-je trouver les éléments d'une réponse au livre de Ch. Lancelin.* Histoire mythique de Shatan, de la légende au dogme (Paris, H. Daragnon)?

R. — Voyez dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* de A. d'Alès (Paris, Beauchesne) les articles *Ange* par J. Souben O. S. B. *Démons* par F. Nau; dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (Paris, Letouzey), l'article *Anges* par Dom H. Leclercq: XVII, culte des Anges; dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (Paris, Letouzey), *Ange* d'après l'Ecriture Sainte, de Vacant; *l'Angélologie* d'après les Pères, de G. Bareille; l'article Démons de M. Mangenot; vous pourrez aussi lire avec fruit l'article *Culte chrétien* de Dom Cabrol dans le Dictionnaire apologétique ci-dessus mentionné. La critique de l'ouvrage de F. Saintyves, *Essai de mythologie chrétienne, les saints successeurs des dieux* (Paris (1907), publiée dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er octobre 1907, p. 36-46, pourrait aussi vous fournir indirectement les éléments de la réponse que vous cherchez. Même remarque au sujet de l'ouvrage de M. Dufourcq, *Avenir du Christianisme*, t. I, *Epoque orientale, histoire comparée des religions païennes et de la religion juive.*

P. B.

Q. — *Je désirerais avoir des renseignements sur* l'Union du clergé pour les missions, *au sujet de laquelle vous avez déjà fait une réponse dans la* Revue apologétique : *dans quelle revue ou dans quel ouvrage pourrais-je les trouver?*

R. — Consultez le *Statut et règlement de l'Union missionnaire du clergé*, Imprimerie polyglotte du Vatican, Rome, ou l'*Union missionnaire du clergé, Documents et programme général*, Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard. P. B.

D. — *Où peut-on trouver les textes canoniques et liturgiques qui concernent l'élection et surtout le couronnement du Pape?*

R. — L'élection, (la consécration, quand elle doit avoir lieu,

comme, par exemple, après l'élection de Grégoire XVI), et le couronnement du Souverain Pontife, sont réglés par des constitutions apostoliques et par le *Caeremoniale Romanum*.

La partie canonique de l'élection et du couronnement des Papes se trouve exposée dans les documents suivants : les constitutions *Vacante Sede Apostolica* du 25 décembre 1904, et *Commissum nobis* du 20 janvier 1904 de Pie X, la constitution *Praedecessores nostri* du 24 mai 1882, à laquelle se trouve jointe l'Instruction *Vacante Apostolica Sede;* ces deux actes sont de Léon XIII : vous les trouverez à la fin du *Codex Juris Canonici*.

La partie liturgique est décrite dans le *Cœremoniale Romanum :* au livre premier, titre premier *de Conclavi et Electione Papae*, l'élection du Souverain Pontife; au titre second du même livre, titre second de *ordinatione et consecratione novi Pontificis*, § 18, le couronnement du Pape.

D'ailleurs, si vous désirez vous faire une idée concrète des préparatifs du Conclave, de l'élection papale, et du couronnement, consultez Lucius Lector (Mgr Guthlin), *Le Conclave*, un in-8° Paris, Lethielleux, ou encore les *Acta Apostolicae Sedis* de 1922, n° 3 et n° 5, p. 54-92 et 109-142 : la mort de Benoît XV, l'élection de Pie XI ainsi que la cérémonie de son couronnement, y ont été minutieusement racontées. P. B.

Bibliographie

Duns Scot, par Bernard Landry, Docteur ès-Lettres. — Collection des Grands Philosophes. In-8°, 360 pages. Alcan.

Il y a peu de mois, dans une thèse remarquée de doctorat, M. l'abbé Mahieu, professeur aux Facultés catholiques de Lille, instituait, avec science et impartialité, un minutieux parallèle entre les doctrines de Suarez et celles de S. Thomas. Aujourd'hui, M. l'abbé Landry présente, au public épris de philosophie, un travail analogue sur Duns Scot. Cette thèse, accueillie dans la collection des Grands Philosophes, a valu, au nouveau docteur, les félicitations d'un jury où siégeaient des juges, — tel M. Gilson, — d'une compétence incontestée.

Sur toutes les questions fondamentales : matière, formes substantielles, principe d'individuation, âme humaine, monde et Dieu, l'auteur, dans une revue rapide mais fouillée et consciencieuse, note les concordances et surtout les oppositions entre le *Docteur subtil* et son illustre devancier, Frère Thomas, le *Docteur angélique*. N'appartenant à aucune Ecole, et n'ayant, même envers saint Thomas, aucun dessein préconçu d'apologie, M. Landry conserve la pleine indépendance de ses jugements. Et il faut reconnaître qu'ils sont, en général, défavorables aux théories scotistes. La fameuse doctrine de l'*univocité* de l'être lui paraît, non sans raison, particulièrement féconde en conséquences fâcheuses.

Que tout, dans son œuvre, soit définitif, qu'aucune appréciation ne puisse être contestée, et que M. Landry soit absolument invulnérable, nous n'aurons garde de l'affirmer. Mais, pour le convaincre d'erreur, les récriminations, même virulentes, ne suffiront pas. Et l'émoi suscité, en certains milieux, par la publication de ces pages d'histoire de philosophie médiévale en marque, à lui seul, la valeur et la portée.

L'ensemble des conclusions résistera, pensons-nous, à tous les efforts de la critique la plus fraternellement admiratrice du génie, d'ailleurs reconnu, du docteur subtil. Et il apparaîtra, de plus en plus clairement, que, selon la pensée et les expressions de M. Jacques Maritain, lui aussi juge désintéressé, Scot, par son opposition à S. Thomas, a largement contribué à rabaisser la philosophie et la métaphysique, à déséquilibrer l'édifice scolastique jusqu'en ses moindres parties, à préparer les écarts de la philosophie moderne[1]. M. Landry ne dit pas autre chose... et il apporte ses preuves!

P.-M. Périer.

1. Cf., Jacques Maritain, *Antimoderne*, p. 110, 136, 137...

Chanoine Delloue. — *Où va la vie? Etude sur l'au delà de la mort.* In-12 de 316 pages, 6 fr. J. de Gigord.

Où aboutit la vie? Il y a des heures où l'angoissant problème se pose inéluctable.

Une solution bien commode serait de nier carrément toute vie future. Mais le matérialisme ne satisfait ni l'esprit, ni le cœur et conduirait la société aux pires catastrophes. La raison au contraire démontre clairement la survivance de l'âme. La vie présente n'est qu'un prélude.

Mais quelle sera la vie future? Le spiritisme prétend nous mettre en relation avec les âmes désincarnées et en recevoir les confidences. La science se flatte de nous conduire au bonheur... Seul un enseignement *divin* peut nous éclairer sur notre destinée. Si cette révélation existe, où se trouve-t-elle?

L'auteur estime qu'on peut le découvrir. C'est aussi la conviction qu'on emporte de la lecture de cet ouvrage, précis et irréfutable comme un livre de science et de plus finement écrit, véritable *Somme de la Destinée*, comme l'a appelé un critique éminent. Il apaisera ceux qui cherchent sincèrement la lumière et affermira la Foi de ceux qui l'ont déjà.

Dr Laumonier. *La Thérapeutique des péchés capitaux*, 1 vol., in-16 de VII-227 pp. Paris, Alcan, 1922. Prix : 5 fr. net.

« A présent qu'il est possible de déterminer le rôle primordial des troubles somatiques, des altérations sympathiques, endocriniennes, viscérales, sur la production des troubles psychologiques, on doit abandonner l'ancienne méthode pour s'attaquer d'abord à la cause. » (P. 28.)

L'ancienne méthode, pour soigner ces « troubles psychologiques », ces « désadaptations sociales », que le Dr L. appelle, avec l'ascèse chrétienne, des péchés capitaux, c'était : « les contraintes biologiques » et les « contraintes légales » (pp. 19 seq.), » l'enseignement moral » (pp. 20 seq.), « la morale religieuse » (pp. 22 seq.), les « procédés psychothérapiques » (pp. 23 seq.). Ce sont là des moyens plus ou moins inefficaces, quand il s'agit des *vices* proprement dits, d'inclinations désordonnées, permanentes, qui ont leurs racines, leurs conditions physiologiques dans des altérations organiques durables.

Rechercher ces « troubles somatiques » propres à chacun des péchés capitaux, « dépister » leur cause et la combattre par un traitement médical approprié, par là « modifier les facteurs profonds qui sont à l'origine de la déviation instinctive, atténuer les symptômes secondaires et servir ainsi de point d'appui aux procédés psychothérapiques (ajoutons, sans crainte d'être contredits par le Dr L., à l'action de la morale et de l'ascèse religieuse), telle est en résumé la méthode qu'on nous propose dans ce livre.

Dans la partie technique, le Dr L. expose des vues qui ne

sont nullement à dédaigner. Certains aspects récents de la médecine générale (notamment en ce qui concerne l'opothérapie, le rôle du grand sympathique et des glandes endocrines), raccordés avec la connaissance, fort ancienne, de l'influence du physique sur le moral, de l'alimentation, de la boisson, des « humeurs » sur la direction, sur l'intensité des inclinations, sur la moralité prise dans son ensemble, expliquent cette conclusion de l'auteur : « Le traitement médical (ou somatique) doit précéder et en quelque sorte subordonner le traitement psychologique et moral. Du moment que les troubles émotifs et passionnels sont conditionnés par une altération du métabolisme des neurones, la logique commande de s'attacher en premier lieu à restituer au sytème nerveux un fonctionnement normal. Ce n'est qu'ensuite que l'action psychologique et morale pourra s'exercer avec chance de succès, pour redresser les habitudes et réaliser les inhibitions. »

Ainsi, le livre du Dr L. esquisse une méthode générale, destinée à se perfectionner. Il tente aussi l'application de la méthode à chacun des « péchés capitaux » : « détermination des symptômes caractéristiques, des conditions somatiques et du traitement. Modestement, il ne prétend pas être complet ni définitif, dans ces indications; il veut ouvrir une voie.

Les lecteurs attentifs ne manqueront pas de constater bien vite que le Dr L., quand il touche incidemment aux problèmes d'ordre philosophique, qu'il s'agisse d'éthique ou de psychologie rationnelle, paraît accepter comme acquises certaines thèses évolutionnistes, qui tantôt comporteraient des réserves, tantôt du moins appelleraient une mise au point précise dans la manière de les formuler. On voit combien utilement peuvent collaborer le médecin des corps et le médecin des âmes.

Pierre CASTILLON.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Gle D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

L'homme en saint François de Sales

La curiosité du public français, depuis un demi-siècle, ne cesse de se porter vers les livres qui prétendent nous enseigner l'art d'éduquer la volonté et de former le caractère. M. Jules Payot, écrivant naguères sur ce thème un livre grave, où ne se voit aucun souci d'agrément littéraire, obtenait pourtant un éclatant succès[1]. Rien de plus raisonnable que l'intérêt des bons esprits pour un art que les anciens appelaient avec raison l'art des arts. Tout, ici-bas, sans parler de l'au-delà, dépend de la vigueur du vouloir. A quoi servent les plus beaux dons si la volonté reste ployable à tous vents? L'esprit ne suffit à rien. Le caractère seul peut donner à la vie sa fécondité. On a donc raison d'aller à ceux qui semblent en mesure de nous initier au grand secret de vouloir.

Mais ceux-là se trompent qui pensent que les modernes seuls ont des lumières sur ce point. A les lire attentivement, on s'aperçoit vite au contraire qu'ils ne font guère que démarquer, codifier, mettre en système des principes et des lois dont les maîtres du passé, notamment ceux du XVI^e^ siècle, ont eu beaucoup plus que l'intuition, en ayant souvent donné, d'après leurs expériences, la formule définitive. De l'œuvre d'un saint Ignace et d'une sainte Thérèse on peut extraire une théorie complète de l'éducation de la volonté; et plus facilement encore, de l'œuvre d'un saint François de Sales, dont la vie fut tout entière dédiée au gouvernement des âmes!

Nos modernes aussi bien ne cachent pas toujours leurs emprunts. Il leur faut bien avouer parfois que leur vraie source est là, dans saint Ignace et dans saint François de Sales. Or, comme le dit Pascal, les choses sont toujours meilleures en leur source. Revenons

1. *L'Education de la volonté*, Paris, Alcan, 1 vol. in-8°.

donc à ces Maîtres auprès desquels se sont instruits nos maîtres.

Revenons notamment à saint François de Sales qui fut vraiment le prince des éducateurs spirituels[1]. Sa doctrine pédagogique conçue au lendemain d'un des plus grands drames intellectuels de l'Histoire, aux premières années d'un siècle où la langue et la pensée françaises ont donné leurs chefs-d'œuvre, n'a presque rien perdu de sa vertu primitive. Après trois siècles passés, sa substance est intacte. A peine quelques portions accessoires, inspirées par les besoins passagers d'une époque troublée, ont-elles un peu vieilli. L'essentiel reste utilisable et mérite notre étude.

Une méthode qui a fait merveille autrefois pour former, dans des corps parfois débiles, des volontés inflexibles, devait être reconstituée. Elle devait être remise à la portée de ceux qui s'adonnent à la direction des âmes, ou qui simplement s'intéressent aux questions de psychologie religieuse. C'est ce que nous avons tenté de faire ici!

Ce livre[2] donc, où l'on s'efforce de regrouper méthodiquement les préceptes de saint François de Sales, épars à travers vingt volumes, ce livre n'est pas un livre d'histoire. Il ne peut dispenser personne de lire une bonne biographie du saint[3]. Il suppose connus au contraire les grands événements d'une vie qui appar-

1. Car il s'agit bien d'une *pédagogie* dans l'ordre spirituel, l'âme étant par rapport à la perfection, quand le directeur s'en empare pour la cultiver, dans l'état où se trouve l'enfant par rapport à la science, quand il commence son instruction. Il s'agit pour le pédagogue spirituel qu'est le directeur de développer une volonté, de la conduire de l'*enfance* à la virilité, de l'*éduquer* au sens étymologique du mot, jusqu'à ce qu'elle adhère au Bien, à Dieu.

2. Ce livre, thèse de doctorat ès-lettres de M. Francis Vincent, vient de paraître à la Librairie Beauchesne. Il a pour titre : *Saint François de Sales, directeur d'âmes.*

3. Les excellentes biographies de saint François de Sales abondent. Outre les trois grandes *Vies* primitives, celles du P. de la Rivière, de Jean de Saint-François, de Charles-Auguste de Sales, qui ont servi de sources et de modèles à toutes les autres, nous avons, entre beaucoup d'autres, la *Vie* de M. de Margerie, dans la collection « Les Saints », celle de M. Hamon, en 2 volumes, chez Gabalda. Celle-ci reste encore la meilleure, surtout depuis sa révision par le chanoine Gonthier d'Annecy et par M. G. Letourneau, curé de Saint-Sulpice à qui elle doit, sur les points importants, des améliorations décisives.

tient à l'histoire universelle et qu'un Français cultivé n'a pas le droit d'ignorer.

Il nous faut d'abord dégager les grandes lignes de son caractère humain primitif et acquis, de ce caractère fondamental dont la connaissance est indispensable à qui veut entrer dans l'intelligence parfaite de sa méthode de direction. Est-ce que nos méthodes ne sont pas toujours à notre image, même si nous nous avisons de les poser ensuite dans l'absolu et d'en faire des théories? Nous commençons par agir selon notre tempérament. Nous ne songeons que plus tard à ériger notre manière spontanée en système universel.

Qui veut comprendre la doctrine spirituelle de l'évêque de Genève et surtout sa manière de l'appliquer, doit s'efforcer de savoir d'abord ce qu'il était en son fonds humain!

Essayons de le définir, au risque de schématiser ce qui dans la réalité, formait une synthèse vivante d'une admirable cohésion.

***

A travers le prêtre, l'évêque et le saint, il semble que nous puissions discerner en saint François de Sales trois caractères essentiels, qui sont comme les maîtresses pièces de sa complexion naturelle. Il est: un humaniste, un gentilhomme et un homme du monde, un être sensible et bon.

Humaniste, c'est-à-dire un fervent des lettres profanes et des arts, humaniste à la française, il l'est comme aucun saint ne l'a jamais été. Il l'est par une sorte de prédestination. Tout concourt à le faire tel. Né sur une terre où la nature a des grâces enjôleuses, où l'on respire l'optimisme avec la joie de vivre, il passe tout enfant sous la tutelle de maîtres qui sont, depuis cinquante ans, en Europe et particulièrement en Savoie, les promoteurs de l'humanisme chrétien. Grâce au Concile de Trente[1], grâce aux Jésuites sur-

1. Le Concile de Trente, comme l'a parfaitement montré M. Ch. Dejob, avait purifié les arts et les avait ramenés vers la gravité. Cf. *De l'influence du Concile de Trente sur la Littérature et les Beaux-Arts chez les Peuples catholiques*. Paris, 1885.

tout qui veut être les vrais nourriciers de son esprit, l'humanisme, en effet, est en train de perdre, il a déjà perdu ce parfum de paganisme que les Lorenzo Valla, les Pomponio Lœto, les Pogge et les Beccadelli lui avaient donné d'abord et qui avait fait se dresser contre lui de grands chrétiens justement ombrageux. L'équilibre entre les deux forces antagonistes est enfin trouvé. L'Allemagne d'abord, puis la France, où les professeurs de Clermont, groupés derrière Maldonat, viennent de soutenir contre la vieille Sorbonne une longue lutte victorieuse, ont su concilier peu à peu la culture antique avec le plus ardent christianisme. On ne cherche plus guère à tirer des Littératures païennes des arguments contre l'ascétisme ; on va vers elles au contraire, pour s'enrichir l'âme et l'élargir : on se met à l'école d'Athènes et de Rome pour mieux comprendre l'Evangile. On professe, comme Sénèque, que les arts libéraux, s'ils ne donnent pas la vertu, disposent l'âme à la recevoir.

C'est à cette heure brillante, où la victoire de l'humanisme n'est plus douteuse, que le jeune François de Sales arrive à la vie d'homme. Soumis dès l'enfance à la discipline des *Humaniores litterae*, il n'a pas un instant senti de leur fait fléchir ses élans pieux. Jeune homme, il lit Montaigne et s'en éprend. Il lit la Diane de Montemayor et s'en laisse pénétrer au point d'en faire des citations dans ses premiers écrits. De tout cela il n'éprouve aucun dommage. Il conclut spontanément que les lettres humaines, si elles ne peuvent tenir lieu de tout, sont dignes d'entrer comme élément dans la formation de l'homme complet, c'est-à-dire, à ses yeux, du chrétien.

On trouve dans ses papiers d'étudiant un curieux témoignage de la fusion qu'il s'efforce alors d'opérer en lui entre les deux grandes traditions païenne et chrétienne. En marge des résumés qu'il fait d'Aristote et des grands écrivains de l'antiquité, il inscrit des maximes de l'Ecriture et des Pères. Cinquante ans avant Racine, qui lui aussi couvrira de sentences pieuses ses auteurs grecs et latins, il essaie de christiani-

ser la littérature ancienne. Menu fait, mais combien significatif !

Le séjour à Padoue, où l'influence des Jésuites continue de l'envelopper par l'intermédiaire du grand Possevin, achève de l'orienter définitivement vers l'humanisme[1]. Ce n'est pas en vain que Padoue, mère et maîtresse de Venise, entretient des relations quotidiennes avec l'ardente et pieuse Rhénanie : elle a depuis longtemps réalisé pour son compte la synthèse de la culture ancienne et de la culture chrétienne. Le souvenir de Pétrarque, entretenu vivant et glorieux autour de son tombeau, lui est plus qu'un symbole, un stimulant spirituel. Héritière intellectuelle de Florence, où Marsile Ficin avait tenté naguère de faire dans son Académie l'accord de l'Evangile et de Platon, elle a fait revivre en d'actives associations littéraires la féconde idée du grand helléniste François de Sales baigne là vraiment dans une atmosphère tout humaniste. Personne à Padoue, parmi ceux qui comptent, ne conçoit plus qu'un chrétien puisse se soustraire à la culture antique. Les lettres anciennes ont été pour ainsi dire canonisées, dans cette Italie du Nord, par des saints comme Gaétan de Thyène, l'ami de Sadolet et de Bembo[2]. On ne les discute plus !

De retour en Savoie, François de Sales, en dépit des attaques intermittentes dont le harcèlent encore quelques esprits timides et attardés, ne sera plus même effleuré par la pensée qu'il puisse y avoir un venin dans les littératures profanes. Il sera l'excitateur de la vie intellectuelle et littéraire dans sa province. Il échangera avec son ami, le sénateur Favre, une correspondance toute fleurie de souvenirs anciens, qui eût enchanté un Erasme ou un Budé[3]. Annecy d'ailleurs, Annecy, qui va devenir sa résidence habituelle, est,

1. Volontiers il s'appuiera sur l'exemple de l'Italie pour autoriser telle ou telle de ses idées ou directions. Cf. notamment *Lettre à la Mère de Chantal*, 24 août 1621, t. XX, p. 135.

2. Cf. R. de Maulde la Clavière. *Saint Gaétan*. Paris, Gabalda.

3. Cf. A. Delplanque, *Saint François de Sales humaniste et écrivain latin*. Thèse complémentaire de doctorat ès lettres, dans la collection publiée par l'Université catholique de Lille.

comme le Carpentras de Sadolet, une ville tout humaniste. En lisière de deux mondes, ouverte à la fois sur deux grandes civilisations, l'italienne et la française, posée sur cette belle route glorieuse dont parle du Bellay,

« Qui va des bords de Loire aux rives d'Italie »

elle attend l'évêque lettré qui la fera s'épanouir à la vie de l'esprit. L'académie florimontaine qui va s'y fonder ne sortira pas du néant. Les effectifs littéraires existent et sont prêts à se grouper. Ils n'attendent que le fédérateur. N'oublions pas non plus que la Savoie, un siècle plus tôt, avait déjà donné à la France l'un des fondateurs de l'imprimerie et l'un des promoteurs du réveil artistique, Guillaume Fichet! Et dans les années qui précèdent la naissance de François de Sales, avec sa petite cour lettrée, elle est, comme nous le rappelait naguère P. de Nolhac, un des principaux foyers de l'humanisme en Europe![1]

Ainsi formé, non seulement saint François de Sales se comporte jusqu'à la mort en grand lettré, protecteur des arts, des sciences et de la culture sous toutes ses formes, non seulement il fait œuvre d'artiste et d'écrivain réfléchi qui soigne et polit son style, qui fait faire toilette à sa correspondance, même spirituelle, qui corrige ses livres d'une édition à l'autre avec un soin extrême pour les mettre au ton du jour, mais encore visiblement il emprunte à l'humanisme quelques-unes de ses tendances maîtresses.

S'il est difficile de le rattacher uniquement à la Renaissance pour son optimisme théologique, puisqu'aussi bien l'époque n'est pas une et simple à cet égard et que, pour un Lefèvre d'Etaples ou un Clichtow qui voient l'homme de préférence sous les espèces de

1. Cf. P. de Nolhac. *Ronsard et l'humanisme*. Paris Champion 1922. *L'Humanisme en Savoie*, p. 206. Bientôt ce sera en Savoie, comme sur une terre d'élection pour les lettrés, que Mlle de Scudéry, dans le *Grand Cyrus*, situera une de ses plus brillantes promenades littéraires. Cf. *Cyrus*, t. X, I. I.

l'*ange*[1], nous avons un Budé[2] qui le voit plus volontiers sous les espèces de la *bête*, du moins n'est-il pas téméraire de le mettre dans la dépendance de son temps pour la préoccupation qu'il a de tout ramener à la culture de l'homme, de chercher la gloire de Dieu dans la vie meilleure, non dans les attitudes ou les rites. Au formalisme qui avait tout envahi vers la fin du XVI[e] siècle, à ce ritualisme rigide qui tendait à faire de la religion un simple culte, les meilleurs d'entre les humanistes avaient tenté de substituer la religion de l'esprit et du cœur. Autour de Gaétan de Thyène et de Sadolet s'était fondée en Italie une Académie du Divin Amour qui avait essaimé de divers côtés jusqu'aux abords de la Savoie. Marsile Ficin enseignait à Laurent de Médicis que Dieu veut avant tout l'hommage de nos âmes. Erasme lui-même ne se contentait pas de ridiculiser les petits livres de piété puérils, vains répertoires de recettes mécaniques et de formules magiques, comme le *Floret* et le *Cathon;* dans ses meilleurs instants, il conseillait avec véhémence un retour à l'esprit de Jésus. Et Rabelais même lui faisait écho à sa manière. C'est à l'humanisme que Luther, tout en le détestant, empruntera le plus pur de sa doctrine. Ce qui appartient en propre au chef de la Réforme, c'est la déviation et l'exagération d'idées qui étaient le patrimoine de tous les bons esprits du temps, patrimoine dont saint François de Sales a reçu comme les autres l'héritage sans l'entremise de Luther ou de Calvin. L'évêque de Genève avait encore plus raison peut-être qu'il ne le pensait quand il écrivait à la baronne de Chantal : « Mais moy, attaqué par tant de moyens, en un aage fresle et flouet, pour me rendre à l'heresie... jamais je ne luy ay pas seulement voulu regarder au visage. »[3]. Le saint est à peu près tout ce

1. Cf. Imbart de la Tour. *Les origines de la Réforme.* Paris. Hachette, t. II, pp. 423 et 427.

2. « La nature humaine, qui originellement était navrée, dit Budé, en est demeurée par forfaiture si imparfaite et débilitée... qu'elle ne peut se suffisamment conduire. » Cf. *L'Institution du Prince*, ch. I.

3. *Lettre à la baronne de Chantal*, 18 ou 19 décembre 1608, t. XIV, p. 97.

qu'il est sans le protestantisme. L'idée d'une réaction contre les observances et l'abus des dévotions formalistes lui vient de plus loin et d'ailleurs !

L'Humanisme peut encore en partie nous expliquer l'importance que va prendre dans les préoccupations de notre saint la direction des femmes et notamment des femmes du monde. A l'encontre du Moyen-Age qui n'avait fait à la femme qu'une place médiocre dans la vie intellectuelle et morale de l'humanité, la Renaissance lui confère une espèce d'universelle royauté[1]. Le curieux dialogue d'Erasme, « entre une femme instruite et un abbé ignorant » *Colloquia abbatis et eruditae*, posait avec vigueur la question du savoir des femmes et la résolvait nettement en leur faveur. L'humanisme, à part de rares exceptions, lui fait écho ; et l'aboutissement logique de ce mouvement, c'est, dans l'ordre spirituel, l'hôtel de Mme Acarie, et dans l'ordre littéraire ou mondain, l'hôtel de Rambouillet. Saint François de Sales n'a garde de s'insurger contre un état de choses qui lui semble acquis. Il l'accepte et s'y adapte. La femme tenant le sceptre, il n'entreprend pas de le lui ôter, il lui apprend à s'en servir pour la gloire de Dieu.

*
* *

Aussi bien, pour expliquer sa déférence à l'égard des femmes, il suffit peut-être de rappeler le second des caractères par lequel nous avons essayé de le définir. Saint François de Sales est un *gentilhomme* et un *homme du monde*. Il l'est par sa naissance. Il l'est par son éducation. Il le demeurera dans sa vie d'évêque et dans toute son activité de saint. Il veut convertir le monde en restant du monde. Il est pour l'éternité le type achevé de ce qu'un écrivain anglais a nommé le *Saint Gentleman*.

1. « Les moralistes du Moyen-Age, dit Imbart de la Tour, ont pu multiplier leurs anathèmes et leurs moqueries contre l'Eve tentatrice, l'enfermer au cloître ou dans son manoir et ne lui permettre que ces vertus domestiques qui fondent une famille, l'humanisme ouvre les portes. » Cf. *Les Origines de la Réforme*, t. II, p. 328.

S'il doit aux Jésuites une bonne part de son humanisme, il leur doit aussi pour beaucoup ce qui va faire de lui, moralement et physiquement, l'exemplaire parfait de « l'honnête homme », au sens où l'entendait le XVII^e siècle. En vérité, comme dit M. Stapfer, François de Sales est « un bon Jésuite »[1]. On exagérera difficilement sa dette envers ces éducateurs hardis et fins qui, réagissant contre des usages surannés, venaient d'introduire dans leurs collèges la culture physique la plus poussée, enseignant à leurs élèves l'escrime, la danse et l'équitation. Contre le platonisme alexandrin du moyen âge qui méprisait le corps et l'exténuait dans l'espoir de mieux élever l'âme, ils sont à la fois les théoriciens et les praticiens du *mens sana in corpore sano*.

A vingt ans, sortant de leurs mains, François de Sales est un parfait cavalier, un gentilhomme du plus grand air. Tous les témoignages du temps s'accordent pour vanter le charme de sa personne, sa grâce, sa distinction, et, disons-le, sa beauté. Jusqu'à ses dernières années, il garde cette noble élégance qui, au dire de Camus, attirait sur lui les regards et les y retenait. « J'en sais, nous dit l'évêque de Belley, qui frémissaient à son abord, non tant de la crainte de luy déplaire que de la crainte de ne pas luy plaire assez. »[2] C'était déjà Fénélon sous l'auréole du saint, Fénelon avec moins de raideur héraldique et de fierté « distante ». De grands yeux attentifs et doux, un regard à la fois brillant et voilé, un front large, puissamment modelé, et comme illuminé par le rayonnement d'un esprit toujours en mouvement, une belle barbe vive, sobrement épanouie, encadrant l'ovale délicat d'un visage grave qu'un demi-sourire éclairait, une souveraine aisance de tenue avec un peu de lenteur majestueuse,

1. Cf. *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1908. M. Paul Stapfer a la condescendance d'ajouter, par amitié pour saint François de Sales : « car il y eut de bons Jésuites » et même « un bon Jésuitisme. »

2. Cf. *Esprit du bienheureux François de Sales*. Edition Dépery, Paris, Gaume, 1840, t. III, p. 142.

C'est toujours d'après cette édition qui reproduit l'ouvrage primitif dans son intégrité que nous ferons nos citations.

il avait tout ce qu'il faut, non seulement pour plaire, mais pour s'imposer : il avait le charme et l'autorité[1].

De l'homme du monde il avait encore le tour d'esprit et l'*habitus* moral. Il sera l'homme de relations par excellence, l'homme qui évite de « rompre en visière avec le genre humain », qui sait se ménager l'accès des cœurs en prenant avec chacun le « biais » qui lui agrée. Il « gauchit dextrement », il s'insinue, il se plie au réel. Maître de la « dévotion humaine et traitable », il semble avoir été créé et mis au monde pour faire mentir la définition donnée par un philosophe contemporain, que le saint est un personnage inadapté[2]. Sans être un Philinte protéiforme qui acquiesce étourdiment à tout et dit sans cesse *amen*, il est le plus conciliant de nos saints, « Je ne suis point homme extrême, disait-il lui-même, et me laisse volontiers emporter à *mitiger* »[3]. Comme il a fait en lui la conciliation de l'humanisme et du christianisme, il fait encore autour de lui la conciliation du monde et de l'Evangile en tout ce qui n'atteint pas l'essentiel. « Il faut, disait-il aux derniers jours de sa vie, suivre les lois du monde, puisqu'on y est, en tout ce qui n'est pas contraire à la loy de Dieu »[4]. Et n'est-il pas admirable que cet homme si éloigné par nature de tout ce qui est extrême, sauf en amour divin, que ce fervent zélateur du « rien de trop » ait trouvé dans le blason de sa famille cette devise qui lui semblait prédestinée, comme par un décret de la providence : *nec plus nec minus !* Influence mystérieuse des maximes héréditaires où s'exprime en quelque sorte l'idéal permanent de toute une race !

1. « Il estoit incomparablement beau, nous dit le P. de la Rivière qui l'avait personnellement beaucoup connu... C'estoit un plaisir que de le voir : car il estoit un des beaux jeunes hommes de son temps ; il avoit un port fort majestatif, un maintien merveilleusement attraiant, un parler le plus gracieux du monde, une manière de converser qui n'ennuyoit à personne ; il restoit grandement civil et très exact à rendre toutes sortes d'honneurs et complimens. » Cf. *Vie de l'Illustrissime et Reverendissime François de Sales.* Lyon, Rigaud, 1625, pp. 19 et 67.

2. William James. *L'expérience religieuse.* Trad. Abauzit, Paris, Alcan, p. 308.

3. *Lettre à Madame Brulart*, 25 juin 1608, t. XIV, p. 39.

4. *Lettre à Madame de Charmoisy*, 10 novembre 1621, t. XX. p. 173.

L'évêque de Genève est vraiment la suprême fleur de cet esprit d'adaptation qui, délaissant les formes rigides du monachisme ancien, inspire à saint Ignace de créer des moines hommes du monde, répandus parmi leurs semblables, parlant leur langue, se pliant à leurs usages et à leur humeur pour les gagner à Dieu, et poussant bientôt le génie du mimétisme moral jusqu'à se faire, aux Indes, parias ou brahmes pour mieux pénétrer les castes bouddhiques. Lui aussi il a le génie de la pénétration par conformisme ou condescendance. « Je ne contredis jamais à personne »[1], disait-il finement. Il veut de même que Philothée soit attentive à ne jamais heurter personne sans nécessité. Il lui interdit de parler, d'agir, de se tenir, autrement que les honnêtes gens de son monde. Elle ne doit s'abstraire ni de sa condition, ni de sa profession; elle ne doit point « étaler ce faste insupportable » qui sera bientôt si aigrement dénoncé et qui rend trop souvent la dévotion déplaisante aux gens du monde. Elle a la consigne formelle de rendre la piété aimable à tous; elle cherche moins à faire qu'à être; esclave du devoir d'état elle imite Mme Acarie, l'une des premières dirigées de saint François de Sales, laquelle, soignée dans sa tenue, attentive à vêtir ses filles avec élégance, n'hésite pas parfois à quitter brusquement messe et communion pour que le petit déjeuner de son mari soit prêt à la minute fixée[2].

La vertu que prêche saint François de Sales garde certes sa rudesse foncière, — M. Olier l'a bien vu! — mais elle s'humanise dans ses entours, elle prend des grâces italiennes, elle ne sent plus le couvent. Ayant cessé d'être monastique, elle devient humaine, c'est-à-dire mondaine, au bon sens du mot. L'ordre que fonde notre saint est un symbole de sa manière. La Visitation met la vie monastique à la portée des faibles et

1. *Lettre à la Présidente Brulart*, fin octobre 1606, t. XIII, p. 228.

2. « Je ne veux point, disait-il, une dévotion... mélancolique, fascheuse, chagrine; mais une piété douce, souëfve, aggreable, paysible et, en un mot, une piété toute franche et qui se fasse aymer de Dieu premièrement, et puis des hommes. » *Lettre à Madame de Limojon*, 28 juin 1695, t. XIII, p. 59.

des infirmes : l'*Introduction* met la piété à la portée des séculiers, marchands, hommes d'armes ou courtisans. La religion n'est plus le monopole de professionnels retirés au désert, elle achève et couronne la vie naturelle de tout chrétien dans n'importe quelle condition, fût-ce la plus profane. On ne l'enseignera plus dans un jargon d'école, abscons, technique et sans agrément, mais dans un langage fleuri, soigné, parfois précieux, selon le goût du temps ,toujours de bonne compagnie, et tel, en toutes circonstances, que Montaigne l'eût approuvé. C'est toujours à Montaigne d'ailleurs que l'on songe invinciblement quand on considère les portions humaines de l'âme salésienne. Entre les deux hommes il y avait d'étranges affinités naturelles. L'idéal de Montaigne éducateur était de former un gentilhomme. L'évêque de Genève a magnifiquement réalisé cet idéal! Mais, homme du monde jusqu'à la pointe des ongles et de la tête aux pieds, celui-ci s'est avisé en outre qu'un parfait gentilhomme peut et doit être un saint par surcroît, ce qu'avait fâcheusement oublié l'auteur des *Essais !*

*
* *

Mais si l'on veut descendre jusqu'à la racine profonde et dernière de ce que fut l'évêque de Genève dans l'ordre humain, il faut bien en venir à parler de sa *bonté*, de sa *douceur*, de sa *tendresse*. La sensibilité est vraiment chez lui la « faculté maîtresse », cette faculté dominatrice par laquelle. au dire de Taine. toutes les autres parties de l'âme s'éclairent et s'expliquent. C'est elle, en somme, qui lui inspire ce désir de plaire, mis au service de Dieu, qui apparaît en toutes ses démarches, c'est elle qui l'a fait humaniste et homme du monde, conciliateur et temporisateur, bienveillant et mesuré, c'est-à-dire tout ce que jusqu'ici nous avons vu qu'il était.

On pourrait dire de lui ce qu'on dira de Racine, il « était tout sentiment et tout cœur ». Il eût pu se définir comme Lamartine: « J'étais né sérieux et ten-

dre. » C'est d'ailleurs, à très peu près ce qu'il a fait : « Il n'y a point d'âme au monde, écrivait-il à Madame de Chantal, qui chérisse plus cordialement, tendrement et pour le dire à la bonne foy plus amoureusement que moy »[1]. Il disait encore « N'avons-nous pas un cœur humain et un naturel sensible? »[2]

Mais prenons garde de ne pas confondre cette vive et fraîche tendresse du cœur avec la complaisance facile et la molle débonnaireté. Je crains que M. Bremond, d'ordinaire si souple et si fin, n'ait un peu trop insisté sur ce qu'il y eut d'abandonné, de plastique et d'indolent dans la bonté du saint. « Une légende trop répandue, écrit-il, fait de lui un violent qui se serait héroïquement transformé en un miracle de douceur. Timide et faible plutôt, presque trop bénin. Les quelques peccadilles d'impatience qu'on lui connaît sont d'un homme paisible et lent, irrité soudain pour une minute par qui le presse ou le bouscule. D'instinct il céderait toujours, et s'il lui faut se vaincre, c'est pour se résigner à la raideur, à la résistance. Ce qu'il veut, certes, il le veut bien, et d'une volonté de montagnard, mais toute lutte de fond le contrarie. Tendance si naturelle chez lui, qu'il obéit encore, d'une façon toute sainte... jusque dans le combat spirituel... Au demeurant, ses familiers savent qu'il n'est pas terrible, qu'ils n'ont pas à se gêner avec lui. Soit à Paris, soit même à Padoue, il se laisse traiter par son gouverneur en petit garçon ; évêque, il bat en retraite devant son valet de chambre, le farouche Rolland qu'un des premiers biographes du saint nous montre « tranchant, coupant, et ordonnant de tout sans contradiction... » D'autres encore, je le crois du moins, et par exemple son frère Jean-François qui devait lui succéder, le harcelaient vivement, critiquant ses actes et ses idées, attribuant sa débonnaireté à « bêtise », c'est lui-même qui l'a dit un jour, excédé. Je n'oublie pas qu'il parle souvent des efforts qu'il a dû faire pour devenir pacifique. Mais c'était surtout vis-à-vis de Dieu et de lui-même.

1. *Lettre à la Mère de Chantal*, 1620-1621, t. XX, p. 216.
2. *Lettre à la baronne de Chantal*, 11 mars 1610, t. XIV, p. 264.

non du prochain... Quant à la douceur proprement dite, qui sera naturellement doux, s'il ne l'était pas? »[1] Naturellement doux et bon, François de Sales l'était, à n'en pas douter. Nous n'entendons pas faire de lui, comme on l'a fait de Racine, un *monstre* de passion irascible qui se serait péniblement dompté. Quand il nous dit qu'il a passé des années à lutter contre sa nature impétueuse, nous nous gardons bien de prendre son propos à la lettre. Nous savons que les saints ont l'innocente habitude de charger le tableau de leurs vices ou de leurs mauvais penchants pour donner confiance aux autres et pour embellir le tableau des grâces divines.

Néanmoins, pour ce qui est des efforts de notre saint en vue de la douceur, il importe, semble-t-il, de ne pas prendre trop à la légère ce qu'il en a dit. Il en parle d'un tel ton, surtout il paraît avoir gardé un tel souvenir des suites fâcheuses qu'eurent pour lui quelques-unes de ses colères, qu'il ne faut pas conclure trop aisément à sa facile humeur. Ce n'était sûrement pas un violent; ce n'était pas non plus un apathique. Je crois apercevoir une belle vivacité naturelle chez ce sensible qui, jeune étudiant, savait mettre l'épée à la main pour riposter à la feinte agression de quelques camarades impertinents. Il ne se laissait pas toujours tondre comme un agneau. Il avait bec et ongle pour défendre ses droits contre les empiètements des chevaliers des saints Maurice et Lazare. Les premières Visitandines, et spécialement sainte Chantal, éprouvèrent plusieurs fois que devant certains manquements, même légers, il avait des sursauts d'émotion que les pauvres femmes trouvaient terribles. Avouons d'ailleurs que nous sommes ici dans le domaine des conjectures, comme Henri Bremond lui-même a la sagesse d'en convenir. Mais n'oublions pas que les doux ne sont pas nécessairement des indolents et que les tendres sont souvent très prompts à s'emporter. Saint François de Sales semble bien, à certains signes, avoir été

1. Cf. Henri Brémond. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris, Bloud et Gay, t. I., pp. 75-77.

de ceux-là. Tout petit, voyant son cousin Gaspard de Sales, soumis à la peine du fouet, il s'émeut de compassion et demande à recevoir la correction à sa place. Plus tard, visité par une femme impudique, il la chasse avec une sainte violence.

Pitoyable aux pauvres gens, câlin avec les enfants, il s'émeut des douleurs physiques, il s'émeut des douleurs morales. Il est bon avec tous et de toutes les sortes de bonté. Une anecdote le peint. Entrant un jour dans la chambre d'un de ses domestiques, il le trouve en train d'écrire un billet doux à sa fiancée, petite paysanne des environs. Le pauvre homme, honteux, fait instinctivement le geste de cacher sa lettre naïve et sans doute maladroite. « Fais voir », dit le saint. Et l'ayant lue, doucement, avec un sourire d'exquise bonté, il conclut : « Ce n'est pas cela ! Tu n'y entends rien. Laisse-moi faire ». Et l'on eut cette scène charmante : un évêque grand seigneur assis à la table de son valet et rédigeant pour lui une humble lettre d'amour. Que ne donnerions-nous pas pour savoir la teneur de ce billet tendre à Chlorise ? Le trait du moins nous fait pénétrer jusqu'au fond de cette âme affectueuse et bonne !

L'homme qui se comportait ainsi ne sera pas de ceux qui jettent l'anathème aux affections humaines ou qui tentent d'imposer au chrétien l'impossible idéal d'une vertu stoïcienne. Il se dira « tant homme que rien plus ». Son cœur, avouera-t-il, « bouillonne en mille variétés d'affections », et les mots affectifs jailliront de sa plume avec une fécondité merveilleuse. Quant un néophyte de la dévotion lui demandera comme Polyeucte à Néarque : ,

« Pour se donner à Dieu faut-il n'aimer personne ? »

Il lui répondra de même :

« Nous pouvons tout aimer, Il le souffre, Il l'ordonne. »[1]

L'amour sera le fondement de son ascèse. Il en sera aussi le terme. L'évêque de Genève mène à l'amour

1. *Polyeucte*, l. 1.

par l'amour, à l'*amour effectif* par l'*amour affectif*. Il se garde bien de tenir en mépris les mouvements de l'amour sensible. A la suite des grands mystiques italiens et espagnols qui viennent de réhabiliter la sensibilité, il prétend que l'on doit aimer Dieu avec sa volonté, mais aussi avec son cœur. Précurseur de la philosophie moderne qui professe un juste scepticisme pour la valeur des « idées-forces », il pense que les idées sont de pauvres forces quand elles ne sont pas animées, enflammées par le sentiment. Et pour nous aider à aimer Dieu de toutes nos puissances, même sensibles, il nous le montre toujours avec ses attributs d'amour et de bonté, il nous le montre à travers la personne humaine de Jésus.

Dans le catholicisme français, dit-on, c'est l'intelligence qui tend à dominer, alors que dans le catholicisme italien, c'est la sensibilité. En saint François de Sales, né sur les confins de deux civilisations, un heureux mélange s'est fait. Tendre et sensible par nature, il a discipliné son cœur par huit années de culture française. Lucide, raisonnable et pénétrant, il a rafraîchi sa claire intelligence dans la douce atmosphère italienne. La fine précision de son discours et de sa pensée s'est adoucie, nuancée, attendrie au contact de la poésie padouane.

S'il fallait tenter, pour conclure, de l'exprimer tout entier dans une formule synthétique et brève, nous oserions dire qu'il nous apparaît comme un savoisien lucide, raisonnable et sain, en qui se sont harmonieusement fondues et francisées, c'est-à-dire universalisées, la piété cordiale, expansive de l'Italie et la brûlante dévotion espagnole.

FRANCIS VINCENT.

Job le Prédestiné[1]

L'on a déjà reconnu qu'une large sympathie humaine émanait de ce roman auquel la grande ombre de Balzac s'est déclarée propice. Nul n'en contestera non plus l'observation pittoresque; plus d'un cherchera désormais dans la cité mancelle la librairie Bonfils, successeur Bernard Dieuzède, et la silhouette vive de l'huissier Lhendormy, aux lèvres de sangsue, sautillant sur ses béquilles à bonds espacés, comme un kanguroo, celle de Toustain au petit feutre verdâtre, aux bons yeux ronds et mystiques, aux grosses lèvres de faune sanctifié, ou celle encore de Mme Macreuse, la luxuriante idole aux dards obliques. Le style de Baumann s'apparente certainement à celui de Flaubert, mais, malgré toute la spiritualité qui l'informe, il retient, au moins dans le détail du vocabulaire et des métaphores, quelque chose de trop compact et même d'opaque, une tendance à exprimer des mouvements d'âme par des rappels à la matière.

C'est une histoire bien banale en apparence que celle du pauvre Bernard Dieuzède: perte de fortune, avanies domestiques, guerre sournoise et mépris public, dettes, trahison de la femme, cécité temporaire, mais toutes ces tribulations s'abattent sur une âme très grande. *Job le Prédestiné* est un livre grave, comme tous ceux d'Emile Baumann, à qui certains ne pardonnent guère *l'âpreté* de ses conceptions morales et *son manque de charité pratique*, son *but final* qui est d'édifier[2]. Cette main vigoureuse est malhabile aux caresses, mais en est-elle moins sûre et moins avertie pour l'analyse d'un cœur de femme? Elle ne s'y attarde pas avec volupté et l'adultère qui traverse la vie de Dieuzède est rapportée avec une suprême délicatesse. M. Baumann ne sourit guère, c'est un peu vrai, et la jeune Paulette n'a pas l'impertinence assez drôle; sa cruauté d'enfant a même trop de maturité, mais qui nous assurera que de telles crises n'ai-

1. *Job le prédestiné*. Grasset, 7 francs. Prix Balzac.
2. Cf. Edmond Jaloux, dans *Les nouvelles artistiques....* (quatrième numéro du journal, 11 novembre 1922).

guisent pas la malice des petits et ne la mûrit pas trop vite?

C'est au héros principal que l'on cherchera noise, si ce n'est déjà fait! Pour peu que sa vérité gêne certaines *philosophies*, l'on se gardera de lui faire accueil. Mais encore, cette figure est-elle bien vraie, bien réelle? Qu'elle agrée ou déplaise, il s'agit de la vérifier. En effet, elle domine de si haut l'action qu'elle semble trop s'en évader. Toute la trame des réalités où elle vit porte la marque indéniable du vrai, mais s'y intègre-t-elle définitivement et sans risque pour l'unité requise des grandes et belles œuvres? Je ne sais quel esprit pointu m'*endémone* — comme Paulette — et me souffle ces raffinements? Mon objection n'est-elle pas tout unîment spécieuse et cette sérénité presque inconfusible du protagoniste ne constituerait-elle pas l'originalité de *Job le prédestiné?*

Il semble trop que Dieuzède entre dans cette époque tourmentée de sa vie, dans ce défilé où les malheurs l'assaillent, comme de plain pied, qu'il n'a pas à se hausser avec effort au niveau de son idéal. L'on ne sent plus assez de volontaire et tel chroniqueur parisien n'a découvert d'un bout à l'autre du roman qu'un *saint en veston*. Le patron de Bernard Dieuzède, le Job de l'Ancien Testament, était aussi un *homme du monde*. Le veston n'existait pas, mais la sainteté n'empêchait pas Job de crier très humainement:

> Quelle est ma force pour espérer?
> Quelle est ma fin pour tendre mon âme?
> Ma force est-elle la force des pierres?
> Ma chair est-elle d'airain?

Donc, Dieuzède est un homme plus doux qu'énergique, plus sensible que viril. Il a cet optimisme supérieur qui s'obstine à croire que le dernier mot sera dit par la bonté. Artiste, il a débuté par une aimable vie harmonieuse au milieu des beaux livres, des joies musicales et des charmes du contemplatif. Son tempérament spirituel lui découvrait d'avance dans la pauvreté un état supérieur. Sa mère, une bretonne éperdûment idéaliste, lui légua cette âme étrangère à nos vulgaires appétits de l'immédiat, cette évangélique insouciance pour le lucre et l'intérêt. Or, la pauvreté, il ne la connaissait que par l'idée et, quand survient la débâcle, l'idée l'a tellement grandi qu'il

se trouve à la hauteur des souffrances. Est-ce sortir pour autant de la vérité et de la vraisemblance? Toutefois dans les pages un peu lentes de l'introduction, Baumann, à la différence d'un Bourget, qui s'y fût dépensé avec luxe, ne nous découvre pas assez les dispositions natives de son héros; il ne l'*enracine* pas assez.

Certains préféreraient peut-être un autre Job au désespoir devant le problème du mal, défendant son innocence et traînant son âme aux cîmes de la résignation et de la confiance[1]. C'eût été sans doute d'une progression bien classique et ne renouvelle pas qui veut de si grands poèmes. En tous cas, ceux qui se rebuteraient devant le caractère de Dieuzède comme trop statique ne doivent pas oublier qu'au passage de l'idée à la très dure expérience Bernard ne se soutient pas sans soubresauts. Idéaliste, contemplatif, mystique, certes, il est tout cela. Il a l'intuition des régions immuables, un naturel dédain pour les fantômes et les simulacres; son regard déborde les apparences et l'accidentel pour s'enfoncer dans l'invisible. C'est un pélerin de l'au-delà sur les routes terrestres : « Il aurait dû se faire moine, se dit sa femme. Même tondu, il serait beau sous le capuchon d'un froc. Je l'imagine chantant des psaumes, méditant, lisant des mystiques sans avoir à chercher son pain. Voilà sa vie qu'il a manquée... » Hélène n'a point tort, mais qu'il est grand, cet homme qui marchait naguère sur *des duvets de cygne* et se voit réduit au rôle de gagne-denier, se privant même de pain pour les siens, brocantant ses meubles les plus chers, la belle armoire flamande, *utilisant* la Bible gravée de Luyken — ce compagnon des calmes soirs dont les images lui ont rendu les gestes de Dieu palpables — et cela en échange d'un colifichet, d'un éventail pour sa femme. Il n'est pas né commerçant, l'honnête boutiquier de la rue de la Barillerie; les bonnes idées lui viennent trop tard et il lui faut défendre ses derniers sous contre son beau-frère Jules, qui l'a déjà ruiné. L'argent? Il semble ne l'avoir jamais compris et cependant, l'argent garde toujours quelque secret pouvoir d'habitude et Dieuzède connaît l'envie du pauvre. Il s'établit ou se maintient

1. « Taisez-vous ! Laissez-moi ! Je veux parler
Et vienne sur moi que pourra !
Je prendrai ma chair dans mes dents,
Je porterai mon âme dans ma main,
Il me tuera, je n'attends plus rien,
Mais je justifierai ma conduite à sa face. »

avec patience dans cette vérité que le dénuement est une béatitude, alors que sa femme et Jules se collent à la terre désespérément et rêvent de brasser l'or. Il déclare qu'il n'a plus foi dans l'argent: « Si demain plus qu'hier l'argent doit rester le prince de ce monde, seuls, plus que jamais, contrepèseront son règne inique les amants de la Pauvreté, les saints ». Et, ailleurs, il réplique à Hélène, qui voudrait corriger la laideur de la pauvreté: « Si tu plongeais tes regards jusqu'au fond de ses prunelles, tu verrais t'y répondre un visage divin ». C'est toujours le conflit de l'intuition mystique et de la vue terreste des apparences. Mystique, oui, mais toujours enclin à l'indolence originelle, porté aux doux abandons sensibles et même sensuels. Lorsqu'il voit sa femme se détacher pour Glenka de son amour, il traverse les agonies du cœur et éprouve les ardeurs d'une chair jalouse. Quand sa charité le pousse jusqu'au lit de l'épouse en-allée, il doit mortifier ses rancœurs et oublier la présence de l'autre encore mêlée à l'air du logis. Est-il si facile de *vaincre le mal par le bien?* Le romancier a éliminé de ces analyses quelques âpretés dont l'absence étonne sans doute et l'on ne veut plus voir qu'un *saint en vesion*. Le saint réel, c'est l'aveugle de la fin, qui surgit devant Bernard et Hélène, dont le bonheur ancien se réorganise vaille que vaille, le grand vieillard hirsute qui semble un autre saint Christophe chargé d'un fardeau mystérieux, le pauvre qui reste pauvre, heureux dans l'Amour absolument, bien qu'il n'ait plus de lumière dans les deux trous de son front et que sa vieille mégère de femme le traite comme un fou. Cette vision finale est digne de la plume de Baumann. Elle servira même à conclure notre propos. Les personnages créés par cet écrivain — j'entends les protagonistes — dépassent toujours vigoureusement la mêlée des acteurs secondaires. Libre à d'autres de modeler d'un pouce agile des Tanagra. La formule de Baumann est plutôt eschylienne, je veux dire que ses romans sont des tragédies à *un* personnage. Les autres acteurs déroulent leur jeu autour de la vision centrale, prodigieuse, sculpturale, élargie, approfondie par le surnaturel chrétien. Mais le surnaturel n'est pas inhumain. Si la physionomie de Bernard Dieuzède a, dès le début de l'action, une *bonté qui fait peur, tombant de trop loin ou de trop haut*, c'est bien cette bonté naturelle toute imprégnée de surnaturel qui sauvegarde le réalisme psychologique.

Il fallait cette bonté originelle pour que le héros de cette histoire fût un miroir des divines patiences, il fallait cette tendresse originelle en vue de ses agonies, cette douceur pour expliquer non pas ses révoltes, mais ses sursauts. Et si *Job le Prédestiné* servait à illustrer la doctrine des théologiens sur les rapports et la *continuité* de la nature et du surnaturel[1] ? Bossuet a dit que Dieu ne tourne les saints qu'autant qu'il le faut pour ne pas leur faire violence. Il reste donc pour les romanciers de belles analyses et de braves efforts[2].

ABEL DECHÊNE.

1. Cf., P. Bainvel : *Nature et surnaturel*, pp. 149 et sqq.
2. Cf., P. Huby : *Christus*, pp. 241-242, un exemple concret de la psychologie des saints.

Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave

(*Suite.*)[1]

12° Le mouvement suscité par le Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893, d'où sortirent indirectement les Conférences patriarcales du Vatican, qui aboutirent à leur tour à la création de la Commission pontificale pour l'Union des Eglises et à la Constitution *Orientalium*, avait déterminé Léon XIII à s'occuper plus particulièrement des Grecs, c'est-à-dire des Hellènes, très négligés jusqu'à ce jour et regardés à tort comme rebelles à toute idée d'union. Il y avait bien, à Constantinople, depuis 1850 environ, une petite communauté grecque catholique de rit oriental, mais, contrecarrée par l'influence considérable du patriarcat orthodoxe du Phanar, manquant de moyens d'action, elle végétait. Léon XIII résolut de lui venir en aide en faisant appel à une Congrégation jeune, pleine d'ardeur, qui avait déjà obtenu de bons résultats en Bulgarie : les Augustins de l'Assomption. Par la lettre *Admitentibus Nobis* du 2 juillet 1895[2], il leur confia, non toute la mission auprès des Grecs, mais le soin de quatre paroisses, deux latines et deux grecques, situées respectivement au quartier de Koum-Kapou et à Kadi-Keui, l'ancienne Chalcédoine. A ces deux paroisses devaient être rattachées des écoles où on enseignerait aux jeunes Grecs, outre les autres sciences, la langue grecque et l'histoire nationale grecque : ceux qui manifesteraient de l'inclination pour l'état ecclésiastique devaient être élevés en conséquence et formés à la piété, à la science sacrée et à leur propre rit, le tout en vue de la formation d'un clergé « indigène » : ce sont les propres expressions de la lettre

1. Cf. *Revue Apologétique*, n° du 15 décembre 1922, p. 365, sqq
2. Le texte s'en trouve dans l'édition officielle des *Acta Leonis PP. XIII*, vol. XV, pp. 249-251, ou dans l'édition manuelle donnée par la maison Desclée : *Leonis PP. XIII allocutiones, epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua*, vol. VI (1894-1897), pp. 75-76.

pontificale. La communauté grecque catholique déjà existante, qui dépendait alors directement du Délégué apostolique et avait son centre au quartier de Péra, continuait à exercer son action dans le reste de la ville et dans deux villages de la Thrace.

Pour répondre aux désirs du Pape[1], l'église, jusque-là latine de Koum-Kapou, bâtie en secret, sans firman du Sultan, fut transformée en église de rit byzantin. Trois Pères de la Congrégation se préparèrent, et, le 9 janvier 1897, passèrent publiquement au rit oriental en concélébrant solennellement pour la première fois. A Kadi-Keui, on affecta d'abord à ce rit un des autels de l'église paroissiale latine, et, plus tard, on lui consacra une chapelle suffisamment vaste formée de deux salles jointes ensemble au rez-de-chaussée d'une maison voisine. En même temps, était ouvert, tout près de l'église de Koum-Kapou, le petit séminaire destiné au futur clergé séculier national: pour recruter des élèves, outre huit enfants nés orthodoxes, et dont on espérait assurer la persévérance, on y admit douze autres candidats originaires des îles catholiques de l'Archipel, en particulier de Syra: ces derniers étaient nés dans le rit latin et l'avaient suivi jusqu'alors[2], mais, au séminaire, tout le monde suivait le rit oriental et il était entendu en principe, d'après les ordres de Léon XIII, que ceux qui sortiraient prêtres de ce Séminaire le seraient exclusivement dans le rit oriental.

Au point de vue intellectuel, il n'était pas moins urgent d'organiser l'apostolat. Déjà, par un supplément temporaire à leur périodique de Paris, *Les Questions actuelles*[3], les Assomptionnistes avaient grandement contribué au succès du Congrès eucharistique de Jérusalem. Le bulletin de leurs anciens pèlerins de Terre Sainte[4] fut transformé et devint, à partir de la fin de 1897, les *Echos d'Orient*, qui prirent, dès leur deuxième année, le carac-

1. Cf. [Emmanuel Bailly, A. Ass.] *Rapport présenté à Sa Sainteté Léon XIII sur les œuvres accomplies par les Augustins de l'Assomption à Constantinople et à Chalcédoine.* Rome, Imprimerie du Vatican, in-8°, pp. 30; complété et parfois légèrement rectifié par mes observations personnelles.

2. Ces Latins des îles ne paraissent pas être des Grecs d'origine, mais bien les descendants des anciennes colonies gênoises, pisanes, amalfitaines, vénitiennes. Mais ils sont grécisés depuis des siècles et aussi parfaitement assimilés que possible.

3. Les *Echos de Notre-Dame de France.*

4. Formant un volume publié aussi à part sous le titre d'*Etudes préparatoires au pèlerinage eucharistique en Terre Sainte et à Jérusalem en avril et en mai* 1893, Paris, Bonne Presse (1893).

tère d'une Revue scientifique, consacrée à toutes les études et informations dont la connaissance était indispensable à quiconque voulait s'occuper de l'œuvre de l'Union. Cette Revue, très bien conduite et dirigée avec une compétence indiscutable, est restée de beaucoup la meilleure de toutes celles qui se sont occupées de ces questions : elle a comblé une immense lacune. En même temps, en attendant l'ouverture du Grand Séminaire, qui devait avoir son siège à Kadi-Keui, on établissait dans les locaux attenant à l'église paroissiale la rédaction des *Echos d'Orient*, et on y groupait, autour d'une fort belle bibliothèque patiemment formée par l'actuel archevêque latin d'Athènes, Mgr. Louis Petit, tous les religieux de la Congrégation qui s'adonnaient plus spécialement aux études orientales. Il est sorti de ce centre, outre la collection des *Echos d'Orient*, plusieurs très bons ouvrages qu'il serait fastidieux de citer, un grand nombre d'articles insérés dans diverses Revues et dans les grands Dictionnaires édités par la maison Letouzey à Paris, et une œuvre monumentale : la continuation de la collection des Conciles de Mansi, où figurent quantité de documents grecs, roumains et slaves parfois d'accès très difficile, que l'on ne trouve plus que là.

Pour entreprendre ces œuvres dans la ville qui est le siège du patriarche œcumérique, héritier, non seulement de Jean Veccos et de Grégoire Mammas, mais aussi de Photius et de Michel Cérulaire, au milieu d'un élément catholique en général très latinisant et au début plus que sceptique sur la réussite possible[1], il fallait, non seulement être à l'abri des vexations possibles des autorités orthodoxes, tenues en respect par la sujétion étrangère des Assomptionnistes, mais un beau courage moral : il fallait cette « fougue assomptionniste » que ces religieux se laissent décerner comme une de leurs caractéristiques[2]. C'était une rupture complète avec tous les errements, toutes les fautes du passé : c'était la réalisation des vœux de Rutskyj, de Papadopoli, de Kollonich et du P. Martinov. Le Saint Siège avait là un instrument de choix, qui

1. Il m'a été raconté que, malgré la publicité donnée à l'inauguration de l'église grecque de l'Anastasie — celle de Koum-Kapou — le bruit avait couru dans les milieux catholiques de Constantinople que « trois Assomptionnistes venaient de passer au schisme ». Ce simple trait montre les préjugés qui étaient à vaincre.

2. Expression du prince Vladimir Ghika rapportée avec une satisfaction visible dans les *Echos d'Orient*, t. XX (1921), p. 249.

remplissait parfaitement ses vues et pouvait se préparer sur ce théâtre encore restreint, à un apostolat bien plus vaste. Lorsque les pèlerinages de Terre Sainte se formaient — et ils étaient très suivis avant la guerre — les pèlerins, non seulement visitaient l'Athos et assistaient régulièrement à une solennelle liturgie célébrée à leur intention dans l'église de Koum-Kapou, mais ils recevaient, par le moyen de conférences appropriées, tout le long du voyage, un enseignement qui dissipait bien des préjugés séculaires et redressait bien des erreurs. Une union de prières spéciale les engageait à ne pas oublier le côté surnaturel et à songer à l'œuvre de l'Union après leur retour dans les pays latins [1].

Et, cependant, les résultats n'ont pas répondu, il faut bien le dire dans une étude destinée à rechercher avant tout la vérité, à une pareille somme d'efforts et à un aussi grand déploiement de zèle sous toutes ses formes. Les retours à l'unité opérés par les Assomptionnistes parmi les orthodoxes n'ont, d'une manière générale, pas persévéré, tandis que, depuis que Pie X a donné, en 1911, un évêque propre à la communauté grecque catholique de Péra, le troupeau de celui-ci n'a cessé d'augmenter. Les écoles n'ont pas amené un résultat sensiblement différent de celui obtenu jusqu'alors par d'autres Congrégations. Le Séminaire n'a fourni qu'un seul prêtre ordonné pour le clergé séculier de rit oriental, pendant que l'évêque voyait son propre clergé doubler. L'action intellectuelle, qui a été et est encore particulièrement brillante, n'a pas donné, au point de vue de l'apostolat, tous les résultats que l'on était en droit d'attendre. Une pareille expérience serait particulièrement décourageante si on ne s'appliquait à rechercher attentivement les causes de cet échec partiel, afin de pouvoir les

1. L'Œuvre des Pèlerinages en Terre Sainte a été fondée à Paris et à Bruxelles en 1853. Au bout de dix années, 19 caravanes avaient déjà conduit en Palestine plus de 40.000 pèlerins qui recevaient une hospitalité gratuite dans les couvents de la Custodie de Terre Sainte. Voir la communication faite au Congrès catholique de Malines en 1863 dans le *Bulletin de l'Œuvre des Écoles d'Orient* de novembre 1863, pp. 361-368. Cette œuvre paraît avoir été interrompue par la guerre de 1870. En 1882, les Assomptionnistes reprirent cette idée et organisèrent avec une rare perfection une nouvelle série de pèlerinages. Voir E. Lacoste, *Le P. Vincent de Paul Bailly*, Paris, Bonne Presse, 1913, pp. 62-63. L'auteur de cette intéressante biographie a oublié de mentionner ce précédent, qui a eu cependant quelque importance.

éviter à l'avenir. La guerre mondiale, qui a dispersé toutes ces œuvres, ne suffit pas à tout expliquer.

C'est ici qu'apparaît la très grande prudence et l'intuition profonde des exigences de la situation dont fit preuve le cardinal Lavigerie lorsqu'il traça les règles fondamentales de son œuvre de Sainte-Anne. Une de ces règles était que, sous aucun prétexte, nul des anciens élèves de la maison ne pourrait être reçu dans la Société des Pères Blancs. Les Dominicains du Séminaire syro-chaldéen de Mossoul s'étaient sagement conformés à cette même ligne de conduite. Il s'est trouvé par hasard que l'on doive appliquer au séminaire de Koum-Kapou ce que le P. Charles Fabrègues, lui-même de l'Assomption, et assurément très bon juge dans la matière, disait en 1903 à propos du séminaire roumain fondé en 1875 à Cioplea par Mgr Ignazio Paoli, passionniste, archevêque de Bucarest : « Malheureusement, ce fut moins un grand séminaire qu'un noviciat de passionnistes, destiné à fournir des religieux à leurs maisons de Valachie et de Bulgarie. Jusqu'en 1879, tous les séminaristes durent faire leurs vœux de religion avant de recevoir le sous-diaconat ; on ne compta bientôt pas moins de 15 profès sortis de Cioplea. Ce n'est qu'à partir de 1879 que les passionnistes travaillèrent pour le diocèse de Bucarest, et encore d'une manière bien incomplète. Ils immatriculèrent à cet effet tous les séminaristes dans une Congrégation d'Oblats qui devaient observer toutes les austérités de l'ordre. Enfin, en 1888, Mgr Palma mit fin à cette situation étrange en dégageant tous les Oblats de Cioplea de leurs obligations envers les Passionnistes et en créant un séminaire exclusivement diocésain. La conséquence toute naturelle de cette grave résolution fut d'enlever en principe la mission aux Passionnistes pour la confier au clergé séculier. Les religieux le comprirent si bien qu'ils abandonnèrent aussitôt la direction du Séminaire... [1] »

C'est à peu près mot pour mot, l'histoire du séminaire de Koum-Kapou. Le premier prêtre fut ordonné en août 1909, après avoir fait toutes ses études dans la maison : voulant absolument rester prêtre séculier, il le devint. Ceux des autres séminaristes — presque tous originaires des îles de l'Archipel — qui étaient à même de faire leur théologie, furent au préalable dirigés sur le noviciat

1. *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 45.

de Louvain en Belgique, et, leurs vœux simples prononcés, envoyés à Rome pour y faire leurs études avec ceux des scolastiques de la Congrégation qui s'y trouvaient. Ils furent par la suite ordonnés prêtres, mais selon le rit latin, et exercèrent uniquement ce même rit. En même temps, les passages de Pères de la Congrégation au rit oriental, qui avaient atteint le chiffre de huit pour les seuls Hellènes, étaient arrêtés. Le Petit Séminaire continua néanmoins à fonctionner.

Survint la guerre, durant laquelle ceux des religieux de rit oriental, qui étaient soumis, en vertu de leur allégeance civile, à des obligations militaires, reprirent immédiatement, sans autorisation préalable du Saint-Siège, le rit latin. La guerre finie et la mobilisation terminée, Rome exigea, avant de les autoriser à revenir au rit oriental, une nouvelle demande de leur part[1].

Mais alors l'évêque grec catholique, auquel seul appartenait la juridiction spirituelle, notifia que, si l'émission des vœux religieux par les élèves du Séminaire à reconstituer continuait à être moralement requise avant l'accession aux Ordres, il ne conférerait pas ceux-ci et ne donnerait aucun poste aux religieux passés du rit latin au rit oriental. En même temps, il réorganisait sur des bases plus solides le petit séminaire de sa communauté, qui n'avait jamais été complètement abandonné, et il fut entendu que les études philosophiques et théologiques se feraient au Collège grec de Rome. Alors la crise inévitable se produisit : sur les huit religieux d'origine européenne passés au rit oriental, trois étaient morts, un autre donné comme disparu : un resta dans le rit byzantin et dans la Congrégation, deux demeurèrent, définitivement cette fois, dans le rit latin, et un autre se joignit à trois religieux originaires des îles, qui obtinrent de Rome dispense de leurs vœux pour une période de cinq ans qui devenait définitive au bout de ce temps, s'ils persévéraient dans leur volonté. Ils abandonnèrent le rit latin pour le rit oriental, en vue duquel ils avaient fait toute leur éducation ecclésiastique, et vinrent renforcer le clergé séculier de la nouvelle éparchie[2] en formation, laquelle compte

1. *Annuaire pontifical catholique* pour 1920, p. 740. La lettre de la S. C. de l'Eglise Orientale, du 26 février 1919, est mentionnée, mais les particularités sont passées sous silence.

2. C'est ainsi que dans la terminologie canonique orientale on désigne les diocèses.

aujourd'hui un évêque, 13 prêtres tous célibataires[1], un petit séminaire, un grand collège, une école de filles, un embryon de congrégation de sœurs grecques, et environ 3,000 fidèles rien que dans la seule ville de Constantinople, sans compter ceux de Thrace.

Il n'y a pas lieu de s'étonner si les retours d'ecclésiastiques orthodoxes obtenus au début par les Assomptionnistes n'ont pas persévéré : c'est une règle assez générale qui s'est vérifiée aussi ailleurs dans l'Orient asiatique. Le peu de succès des accessions à l'Union parmi les laïcs dans les deux paroisses de Koum-Kapou et de Kadi-Keui vient de circonstances accidentelles que nous ne connaissons que très imparfaitement et auxquelles il n'est pas impossible de remédier[2]. Il n'est que juste de reconnaître qu'une expérience de cette amplitude comportait un certain nombre d'aléas et de risques, et qu'elle servirait de leçon pour l'avenir.

13° La même année où Léon XIII faisait appel aux Augustins de l'Assomption (1897), un *motu proprio* du 15 décembre[3] confiait le Collège Grec de Rome aux Bénédictins, avec obligation d'élever les jeunes gens exclusivement dans leur rit, et faculté, pour les religieux attachés à la maison, d'user en tout de ce même rit sans que pour cela il y eût un passage définitif et irrévocable. C'était encore une application du système imaginé par Papadopoli et Kollonich : elle a donné les plus heureux résultats, et, après une période de tâtonnements inévitables d'un côté, la crise causée par la guerre de l'autre, cette maison est aujourd'hui en plein développement et a déjà opéré un bien considérable particulièrement en Calabre et à Constantinople[4].

(*A suivre*).

C. Karalevskij.

1. L'*Annuaire Pontifical catholique* pour 1922 (p. 465, col. 2) compte cinq religieux assomptionnistes de « rite grec ». Comme on vient de le voir, quatre ne le sont plus qu'à moitié.

2. Je reviendrai sur ces circonstances dans la dernière partie de ce travail.

3. En voir le texte dans les *Annales Ordinis S. Benedicti*, vol. I (1893-1908), pp. 10-11, ou dans les *Acta Leonis PP. XIII*, t. XVII, pp. 346-349.

4. Depuis qu'il a été confié aux Bénédictins, le Collège grec a donné jusqu'à ce jour 56 prêtres ou diacres, tous célibataires sauf un.

" Histoire Biblique "

Tel est le titre que M. Bouvet, Directeur du Moyen Collège de Stanislas, a donné au livre qui paraît aujourd'hui. Un sous-titre précise aussitôt le sujet: *Abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Nul doute que ce nouveau volume ne trouve auprès du public un accueil aussi favorable que les autres ouvrages du même auteur. Il mérite une diffusion beaucoup plus large encore, car il comble une lacune universellement sentie.

L'auteur lui-même la signale en ces termes: « Personne ne doute que l'étude des Livres saints ne doive tenir une grande place dans la formation religieuse des chrétiens. Il est de fait cependant que ces livres sont très mal connus des mêmes jeunes gens qui connaissent assez bien telle ou telle autre littérature ancienne; ils sont parfois entièrement ignorés, bien souvent ramenés à l'accessoire; on souffre de sentir leur multiple beauté étrangère à tant d'âmes si capables de l'aimer ». Hélas! pour comprendre toute la justesse de cette remarque, il suffit d'avoir eu à toucher aux sujets les plus élémentaires de l'exégèse, aux points les plus saillants de l'*Histoire Sainte* avec un grand nombre des jeunes gens qui ont fini leurs études secondaires. Et il ne s'agit pas des anciens élèves des Lycées auprès desquels on pourrait arguer que les efforts des aumôniers se sont dépensés en vain. Il s'agit des étudiants d'aujourd'hui qui, hier, étaient dans nos collèges chrétiens, voire dans nos petits séminaires, voire à la tête de leurs classes. Nombre d'entre eux seraient tout à fait incapables de fournir quelques données précises sur les plus grands personnages de l'histoire religieuse d'Israël: Moïse, Josué, David, Salomon, Isaïe, Jérémie, Esdras, Néhémie, les Machabées. Nombre d'entre eux seraient tout aussi peu prêts à souligner les quelques dates les plus capitales de cette même histoire: sortie d'Egypte, institution de la royauté, schisme, chute de Samarie, prise de Jérusalem, retour de l'exil, persécution d'Antiochus Epiphane, etc., etc... Les choses en sont à ce point que des directeurs et supérieurs de Grand Séminaire ont estimé nécessaire de mettre au point de départ des cours d'Ecriture Sainte un résumé à très grandes lignes de l'Histoire du peuple de Dieu.

De pareille lacune les causes ne sont pas trop malaisées à discerner: « Les manuels élémentaires ne man-

quent point. Ces jeunes gens en ont eu entre leurs mains d'enfants. C'étaient des livres excessivement bien adaptés à leur très jeune âge, fort éloignés du texte de la Bible et nécessairement très incomplets... L'enfance finie, il eût fallu changer de livre, en prendre non pas seulement un plus long, mais un plus approfondi. Là était la difficulté. On ne trouvait guère en effet, en dehors de ces livres très faciles, que des livres qui semblaient difficiles, abstraits, ardus, ...d'un manuel d'enseignement élémentaire, il fallait passer brusquement à un cours d'enseignement supérieur. »

Le livre que M. Bouvet présente au public est précisément celui qui doit permettre de continuer l'étude de l'Ancien Testament et d'approfondir celle du Nouveau Testament jusqu'à la fin des classes de l'enseignement secondaire : « Nous sommes parti de cette idée : le même ouvrage doit rester entre les mains des élèves depuis la sixième jusqu'à la sortie du collège, et sinon suffire à tout, du moins initier à tout. Il faut donc le composer de telle sorte qu'au fur et à mesure de sa croissance intellectuelle, l'élève y trouve ce dont il a besoin, ne se pose jamais aucune question sans y découvrir une indication de réponse et voie ainsi sa réflexion naissante fortifier peu à peu en les complétant les notions acquises dans l'enfance. »

*
* *

Des quatre cent cinquante pages qui composent le volume, l'Ancien Testament en occupe environ deux cents, tandis qu'au Nouveau deux cent cinquante sont consacrées. C'est dire que l'Histoire d'Israël est traitée du point de vue qui est le vrai pour un chrétien : comme une préparation à l'avènement du Messie et au règne universel du vrai Dieu.

On a vite saisi les sujets dont le développement comble une lacune. La cinquième partie de l'Ancien Testament est consacrée aux prophètes, et l'on y voit se dessiner en haut relief ces grandes figures des voyants d'Israël, auxquels l'*Histoire Sainte* élémentaire ne consacre souvent qu'un fugitif souvenir. Mieux que cela : le jeune étudiant peut désormais méditer à loisir les pages les plus évocatrices qu'ils aient écrites, remplies jusqu'à en déborder de l'idéal le plus pur de la religion authentique de Yahweh. Une sixième partie groupe fort à propos en un tableau d'ensemble ces grands hommes d'époques fort

diverses dont l'activité et la vie personnelle elle-même ont si puissamment contribué à faire éclater, au regard des païens, la majesté, l'inépuisable puissance du Dieu d'Israël, en même temps que l'Idéal séducteur de sainteté qu'il impose à ses fidèles. On le saisit sans peine : Job, Jonas, Tobie, Daniel, Esther ont été de ces héros dont le vrai Dieu s'est servi, selon la manière de dire d'Ezéchiel, pour faire ressortir la grandeur et la sainteté de ce nom unique qui risquait d'être profané parmi les nations. C'est encore une partie vraiment nouvelle, si on tient compte de la manière dont elle a été traitée, que la septième, consacrée au Judaïsme. En traits bien précis, l'auteur a donné leur importance réelle à ces hommes souvent négligés qu'ont été Zorobabel, Esdras et Néhémie, a esquissé les caractères de cette société — véritable église — dont la mission a été de garder, avec un zèle jaloux, la Loi et les prophètes pour les transmettre, purs de toute atteinte, aux générations chrétiennes. *Les Origines, les Patriarches, Moïse, Les Héros d'Israël* (Josué, les Juges, Samuel, David, Salomon) — ce sont les thèmes des quatre premières parties — ont toujours tenu une grande place parmi les sujets des *Histoires Saintes* élémentaires ; ce qui est nouveau, c'est la manière, et l'on a la sensation qu'elle est en rapport avec les exigences de ces esprits de treize à vingt ans, qui constituent, à Stanislas, la jeunesse d'élite à laquelle, pendant de si longues années, l'auteur adressait ses exposés de science religieuse.

Personne ne l'ignore, l'histoire d'Israël est complexe, et aussi elle est lointaine par rapport à nous, difficile à suivre en ses détails ; on ne saisit pas du premier coup l'esprit qui, d'un bout à l'autre, l'anime. Aussi ne pourrait-on trop apprécier ces *Vues générales* qui marquent le début de chacune de ses parties. Ce sont des synthèses et, en même temps, des mises au point. Avec une grande sûreté de méthode, l'auteur ramène à quelques lignes générales les divers aspects de son sujet et souligne la connexion qui les relie au mouvement général de la Révélation. Prenons, à titre d'exemple, les *Vues générales* qui préludent aux Prophètes. C'est tout un aperçu, esquissé de main de maître, sur la manière dont les saints voyants ont réagi contre les dangers que faisaient courir à Israël ses relations avec les païens, ont vengé la cause du Dieu unique et préparé la venue du Messie. Guidés par de telles synthèses, les jeunes lecteurs sui-

vent sans peine les détails de l'action des hommes de Dieu.

***

Les développements consacrés au Nouveau Testament sont conçus sur un autre plan. Une première partie a pour sujet les Evangiles. Après une Introduction consacrée à leurs origines et à la *Chronologie de la Vie publique de Jésus-Christ*, cinq parties se succèdent avec ces titres : *L'avènement de Jésus-Christ*, *L'enseignement de Jésus-Christ*, *Les œuvres de Jésus-Christ*, *Avec ou contre Jésus-Christ* (la période d'opposition), *La Grande Semaine*. Comme l'auteur le dit dans son *Avertissement*, « l'Evangile a été traité avec ampleur. Pour plus de clarté et d'intérêt, nous avons choisi un plan qui en présente tour à tour les divers aspects, sans détruire le mouvement de la vie de Notre-Seigneur. » On peut dire que tout l'Evangile est dans ces pages. Non que le texte entier y figure. Mais les extraits sont bien choisis, et la trame tout entière de la vie de Notre-Seigneur s'y déroule, son enseignement s'y épanouit en ses grandes lignes et en beaucoup de ses détails. Ici encore, l'auteur s'est préoccupé de guider ses lecteurs. A propos de chaque sujet, une petite *Introduction* le prépare à saisir le contenu des extraits, ou des résumés. Car parfois on se contente de résumer un épisode ou tel sujet un peu complexe de l'enseignement du Maître ; des considérations de proportion ne sont pas sans influence sur l'adoption de ce procédé.

Ce qui est presqu'une innovation — et combien louable ! — c'est la place faite aux *Actes des Apôtres* et aux *Epîtres* et *Apocalypse*. Avec quel intérêt les jeunes lecteurs ne suivent-ils pas le magnifique développement du christianisme naissant, dans le monde juif et dans le monde païen, les marches glorieuses de saint Paul, missionnaire de la foi nouvelle... Il y a de ces pages dont la lecture et la méditation provoquent une émotion pieuse. Précédées d'une *Introduction* sur leur contenu, leur caractère, leur origine, les *Epîtres* de saint Paul, de saint Jacques, de saint Pierre, de saint Jean, de saint Jude et l'*Apocalypse* sont représentées par des extraits judicieusement choisis, capables à la fois de donner une idée juste du contenu des documents auxquels ils sont empruntés, d'intéresser de jeunes lecteurs encore étrangers

aux spéculations de la théologie et d'exciter en leurs âmes de féconds mouvements de piété.

***

Tel est ce livre dont on peut dire vraiment que c'est un beau et bon livre. Il serait sans doute aisé d'y relever tel léger défaut de composition — des redites, par exemple — quelques petits détails inexacts qui ont échappé à l'acribie fort avertie de l'auteur. Mais ce sont de ces minimes imperfections dont aucune œuvre n'est exempte. L'*Histoire Biblique* est appelée à devenir un livre classique dans nos maisons d'éducation primaire supérieure, d'enseignement secondaire, dans nos catéchismes de persévérance, dans nos cercles d'études. Les hauts patronages sous lesquels ils se présente contribueront à agrandir le succès de cet ouvrage. Il porte la signature du P. DE GRANDMAISON, qui a donné le *Nihil obstat*, de l'ÉVÊQUE-RECTEUR de l'Institut catholique de Paris qui a donné l'*Imprimatur*. D'autre part, Son Eminence le CARDINAL-ARCHEVÊQUE de Paris, dont personne n'ignore le zèle tout apostolique, a voulu écrire à l'auteur une belle lettre dont nous aimons à détacher ces lignes :

« J'ai trop à cœur le renouveau des études religieuses parmi les fidèles pour ne pas applaudir à la publication de votre *Histoire biblique*. Sous une forme originale et attrayante, avec un souci scrupuleux d'exactitude doctrinale et historique à laquelle de bons juges ont rendu hommage, vous mettez à la portée de la jeunesse de nos établissements secondaires et de nos cercles d'études un excellent abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament... Volontiers je dirais à tous les enfants, à tous les jeunes gens auxquels il est destiné : « Prenez ce livre ; lisez-le ; étudiez-le ; aimez-le. Soyez fiers et reconnaissants d'y rencontrer à chaque page l'intervention de Dieu, d'y recueillir ses enseignements, d'y admirer ses prodiges. Laissez-vous prendre aux attraits d'une histoire qui, du commencement à la fin, « révèle » Dieu aux hommes. Surtout méditez l'Evangile ; un contact plus intime avec Notre-Seigneur fera de vous de vrais fidèles, des croyants et des apôtres. »

Nous sommes heureux de laisser nos lecteurs sous l'impression efficace de ces paroles si autorisées.

J. TOUZARD.

Chronique d'Histoire des Religions

Religions et civilisations de l'Asie

(*Suite*[1])

VI. — J'ai dit pourquoi il ne me paraissait pas possible de présenter le petit livre de M. Marcel Granet comme un résumé classique de l'histoire de la religion chinoise. Si quelque lecteur éprouve le désir de prendre contact avec cette partie intéressante de nos études, il pourra, en toute sécurité, se reporter au R. P. Wieger, S.-J., auteur d'une *Histoire des croyances et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*[2]. Seulement, il ne s'agit plus d'un modeste ouvrage de vulgarisation. Il s'agit d'un énorme volume, d'environ 700 pages in-8°, rédigé sous forme de leçons. Mais l'effort vaut la peine d'être tenté, car à ma connaissance, il n'existe pas, à l'heure actuelle, en langue française, un ouvrage plus complet, plus documenté et plus consciencieux que celui-là. L'auteur est un missionnaire, un vétéran des lettres chinoises, connu par une série de publications philologiques, historiques, religieuses qui lui ont valu, dans le monde des sinologues, une place hors de pair. « J'ai écrit, a-t-il dit lui-même, ces *Leçons*, à la demande de l'Institut Catholique de Paris. Je les lui offre, comme un modeste apport à ses grands travaux pour la religion et pour la science. Elles représentent trente années de recherches et d'études faites en Chine, en vue de la propagation du royaume de Dieu. » Un pareil livre ne s'analyse pas. Aussi bien, le savant auteur n'a-t-il pas tant visé à nous donner une histoire proprement dite que les matériaux d'une Histoire. Mais, justement, la multitude de ces textes traduits, coordonnés, de ces références soigneusement choisies, mettra entre les mains de qui voudra les utiliser, un merveilleux instrument de travail. Et j'ajoute que le lecteur n'aura pas de peine à tirer, de cette masse imposante de documents largement élaborés, la vue d'ensemble que le R. P. Wieger n'a pas jugé à propos de

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er janvier 1923, p. 420 sqq.
2. Publié en Chine (1917). En dépôt à la librairie Challamel, Paris.

tracer ici, sans doute parce qu'il l'avait déjà exposée dans la première et surtout dans la seconde édition de *Christus*[1].

Mais ne nous attardons pas en Extrême-Orient. Le monde sémitique réclame, à son tour, notre attention. par des ouvrages qui, pour ne pas traiter d'une manière directe de la religion, n'en présentent pas moins, même à ce point de vue, un intérêt puissant.

VII. — Notre conception du monde sémitique, s'il fallait s'en rapporter à certaines publications récentes, serait en train de subir des remaniements sérieux. Tandis que certains auteurs accordent, à telle ou telle branche de la grande famille de Sem, une importance que nous ne leur connaissions pas, d'autres, au contraire, rabaissent le relief que nous avions accoutumé d'accorder à telle ou telle autre branche de la même famille. M. Clay, dans son ouvrage sur *l'Empire des Amorites*[2] représente la première tendance, M. Autran, dans ses « *Phéniciens*[3] », la seconde.

Ce n'est probablement pas sans surprise que les savants auront appris l'existence d'un vaste empire amorite, qui florissait entre le cinquième et le troisième millénaire avant notre ère, et qui aurait été le vrai et authentique berceau de toute la race sémitique. Jusqu'à présent, les Amorites ou Amorrhéens nous étaient connus par la Bible. Mais la Bible ne semblait pas les considérer comme une grande nation. Elle les rangeait dans la catégorie des peuples qui occupaient la Terre Promise avant la venue des Israélites. M. Clay agrandit singulièrement leur domaine. Sans doute leur centre de gravité se trouve à l'Ouest, mais leur rayonnement aurait été considérable. Ce sont eux qui auraient introduit en Chaldée les premiers contingents sémites, et ce sont encore eux qui auraient fondé la première dynastie babylonienne. De même les Araméens et les Cananéens que l'on fait habituellement venir de l'Arabie, sont en réalité descendus par le Nord et le Nord-Ouest, c'est-à-dire du pays amorrhéen, pour occuper la Palestine et la vallée supérieure de l'Euphrate. Au bref, le monde sé-

1. 1916, Paris, Beauchesne, pp. 132-195.
2. *The Empire of the Amorites*, New Haven (Yale University Press), 1919.
3. Paris, Paul Geuthner, 1920.

mitique de l'histoire s'est constitué, en quelque sorte, avec les débris de cet immense empire fondé par les Amorrhéens des temps préhistoriques. Et, naturellement, la religion de ces ancêtres reculés serait l'origine des religions plus jeunes que les documents nous font connaître.

M. Clay a dépensé beaucoup d'ingéniosité pour défendre cette thèse nouvelle. Sa principale preuve est tirée de la linguistique comparée. Les vestiges de la langue amorite se retrouvent dans les noms propres, noms de pays, noms de personnes, noms de divinités, et le domaine de leur expansion révéle la grandeur passée du peuple qui, jadis, la parla. Il faut laisser aux spécialistes le soin de décider si ces rapprochements et les conclusions que l'on en tire sont valables. Mais à en juger d'après la méthode adoptée par l'auteur, au cours de son travail, on ne peut guère s'empêcher de trouver que l'ensemble de cette construction laborieuse demeure assez fragile. Elle a, en tout cas, le tort grave de ne reposer sur aucune base archéologique sérieuse. M. Clay invoque, avec trop de facilité, l'argument du silence. Comment se fait-il qu'une civilisation, lointaine sans doute, mais assez puissante pour avoir été la source de la civilisation « akkadienne » et « babylonienne » n'ait laissé d'elle-même que des traces insignifiantes? M. Clay se tire de cette objection avec une aisance devant laquelle on reste, malgré tout, un peu sceptique: la Palestine n'a rien, ou presque rien livré parce qu'elle ne fut pas le vrai centre de l'empire amorite: ce centre se trouve dans la région du Haut-Euphrate; c'est là, sans aucun doute, que les archéologues trouveront pleine satisfaction... Pourquoi faut-il que le sol de cette contrée n'ait pas encore été l'objet de fouilles méthodiques! De même nous ne possédons aucun document, écrit par ces Amorites préhistoriques, pas même la moindre tablette cunéiforme. Cette lacune, nous dit-on, ne prouve rien, sinon que les Amorites n'écrivaient pas en cunéiforme. Ils avaient une écriture à eux, dont il ne reste rien, parce qu'elle était confiée à des matières périssables. On peut aller loin avec de semblables conjectures! Jusqu'à plus ample informé, on estimera que l'existence de ce fameux empire reste très hypothétique. M. Clay — et c'est là, peut-être, la partie la plus solide de son ouvrage — a pu porter un coup sérieux à la théorie de Winckler sur

l'origine arabe de tous les Sémites. Mais quand bien même il serait établi que les Sémites se sont propagés d'Ouest en Est ou du Nord au Sud, il ne s'ensuivrait nullement qu'avant de peupler les solitudes de l'Asie-Antérieure, ils ont constitué une nation qui dépasse en importance, les empires de Babylone et d'Ashour aux plus grands jours de leur gloire.

VIII. — Avec M. Autran, le monde sémitique, enrichi par M. Clay, subit, au contraire, un déchet appréciable. On sait que, surtout depuis Movers, il y a une question phénicienne. Dans quelle mesure les Phéniciens ont-ils été les maîtres de la Méditerranée primitive et, par surcroît, les éducateurs des Grecs? Tout d'abord, la solution du problème avait tourné en faveur de ce petit groupe de la famille sémite. Les fondateurs de Tyr et de Sidon avaient, disait-on, exercé, dès les âges les plus reculés, une hégémonie maritime fort puissante. Et grâce à leur système de colonies et de comptoirs, ils avaient infusé, à nombre de populations côtières, le génie civilisateur et l'âme religieuse de l'Orient. Aux environs de 1895, cette thèse était soutenue, et brillamment soutenue, par des savants de la valeur de M. E. Pottier et de M. V. Bérard. Aussi bien, les traditions de la Grèce ne conviaient-elles pas à l'adopter et à la défendre? Ne conservaient-elles pas le souvenir de *Kadmos*, fondateur de Thèbes, et dont le propre frère portait le nom de *Phoinix*? Et que pouvait-il être, ce Kadmos, sinon, comme l'étymologie de son nom l'indique, un fils de l'Orient? Et du moment que son frère était *Phoinix*, il devenait évident, semble-t-il, qu'aux premières origines de la Grèce, on découvrait l'influence des Phéniciens. Les mémorables découvertes de Schliemann à Mycènes, à Tirynthe, coordonnées avec les fouilles heureuses de M. A. Evans en Crète devaient, quelques années plus tard, porter un coup fatal à cette hypothèse. Il devenait évident, en effet, que la thalassocratie phénicienne avait été précédée par une autre thalassocratie, celle des rois crétois, et que la Grèce était déjà assez vieille, lorsque les « Phéniciens » entrèrent sur la scène du monde méditerranéen, une centaine d'années peut-être après l'invasion Dorienne, qui eut lieu au XII^e^ siècle avant notre ère.

Cette volte-face subite de l'histoire, il faut en convenir, si elle éclairait magnifiquement les soubassements

égéens de la civilisation hellénique, ne laissait pas de créer un nouvel embarras aux amateurs des lettres grecques. Car enfin, même après la résurrection de la Crète minoenne, la tradition subsistait qui attribuait un rôle considérable aux Phéniciens, représentés par Kadmos et Phoinix.

C'est à résoudre cette énigme que M. Autran a consacré un volume, étonnant d'érudition et d'une lecture très captivante. M. Autran entend bien garder les Phéniciens. Seulement — et voici l'originalité de sa thèse — ces Phéniciens ne sont pas des Sémites. Qui sont-ils donc et d'où sont-ils venus? M. Autran croit pouvoir nous l'apprendre. Il observe, dans la langue grecque, d'une part, et dans la langue cananéenne d'autre part, la présence d'un stock de mots qui ne sont ni grecs ni sémites. Il note également que beaucoup de noms géographiques en Grèce, correspondent à d'autres noms de localités situées de l'autre côté de la mer, c'est-à-dire en Asie Mineure. Il démontre enfin que les noms des grands dieux de la Grèce ne sont pas indigènes, mais de provenance asiatique. Et de l'ensemble de ces remarques, l'auteur conclut que, à une époque extrêmement reculée, il y eut en Lydie, en Carie, en Lycie, en Mysie, en Cilicie, un peuple qui n'était ni grec ni sémite, et dont l'action, sur les origines de la civilisation hellénique, fut prépondérante. Si maintenant on se rappelle que, d'après plusieurs écrivains de l'antiquité, les Cariens s'appelaient aussi « Phéniciens », l'identité de ce peuple tout-puissant ne fait plus de doute. Ce peuple, ce sont les mystérieux Phéniciens qui ont soumis à une si grande épreuve la sagacité des philologues. M. Autran les fait venir du Caucase et les apparente avec la race indo-européenne. Descendus de leurs montagnes, ils ont dépassé les rivages de l'Asie Mineure. Ils se sont établis dans les îles de la mer Egée, en Crète, dans la Grèce continentale, en Sicile, en Italie. Ils sont venus, non point en masse, mais par petits groupes composés d'hommes d'élite, apportant, aux populations autochtones le bienfait d'une civilisation supérieure. Au reste, ce sont eux, les vrais Egéens, les fondateurs du grand empire maritime qui fit la gloire et la fortune des Crétois. M. Autran va plus loin. D'après lui, ces « Phéniciens » non sémites ont été les initiateurs de la civilisation égyptienne et ce sont eux encore que l'on retrouve dans ces Hittites qui, eux aussi,

ont brillé d'un si grand éclat dans l'histoire de l'Asie Antérieure. A la lumière de cette vaste synthèse, les vieilles légendes grecques relatives à Kadmos et à Phoinix deviennent intelligibles. Si en effet le terme « Phéniciens » s'applique à la fois à des peuples cariens, lyciens, etc..., et aux habitants de Tyr et de Sidon, c'est que ces derniers, eux non plus, n'appartiennent pas à la race sémite mais à la race non-sémite que l'on vient d'identifier. Ces conquérants pacifiques, dont on relève la trace un un peu partout dans le monde méditerranéen n'ont-ils pas pu étendre leurs frontières jusqu'au pays de Canaan? Pourquoi ne pas leur attribuer la fondation des grandes cités phéniciennes? Sans doute, avant leur venue, il y avait là une population sémite médiocrement civilisée. Mûre pour l'asservissement, elle fut aisément évincée par les Phéniciens-égéens descendus des plateaux de l'Asie Mineure. Leur arrivée, aux environs du XXV^e^ siècle avant notre ère, marqua le point de départ d'une période extrêmement brillante et qui se prolongea jusqu'à la fin du second millénaire. Après quoi, l'élément sémite reprit le dessus : révolte facile, après la chute de Troie et la dislocation de la confédération égéenne. Mais cette période d'hégémonie phénicienne-sémitique ne représente, en réalité, que la décadence, et le pâle reflet de la magnifique prospérité d'autrefois. Les maîtres avaient disparu. Ils laissaient après eux des élèves médiocres, aptes tout au plus au métier de colporteurs maritimes, dénués de toute originalité personnelle. Et c'est à la période de la prépondérance égéenne que se rattachent les légendes de la Grèce. Les Grecs ne se sont pas trompés lorsqu'ils ont salué, en Kadmos et en Phoinix, les auteurs de leur civilisation. C'est nous qui les avons mal compris, en qualifiant de sémites ces illustres héros qui, pour être Sidoniens, n'en étaient pas moins des Cariens et des Indo-européens. Ainsi la tradition, dûment interprétée, ramène à l'unité le dualisme apparent, suscité par les découvertes de M. A. Evans, puisque les termes *égéen* et *phénicien* recouvrent et désignent une race foncièrement identique.

Telle est, esquissée à grands traits, la théorie de M. Autran. Elle n'a pas manqué de soulever la contradiction. Tour à tour M. E. Pottier[1], M. R. Dussaud[2], M.

1. Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXXII, pp. 100 et suiv.
2. Revue « Syria », tome premier, pp. 329 et suiv.

R. Weill[1], M. L. Woolley[2] ont fait valoir, contre elle, des arguments dont la force n'est pas niable. Il ne peut être question de les développer dans ce bref compte rendu. Je me contente de présenter, d'après un ordre logique, les principaux chefs de preuve.

En premier lieu, il semble qu'à se placer au point de vue de M. Autran, l'hypothèse que l'on nous présente pour expliquer les origines « phéniciennes » de la culture hellénique soit superflue. S'il est vrai que les Phéniciens sont des égéens, à quoi bon les faire venir du pays de Canaan, puisqu'ils étaient aux portes de la Grèce, en Crète et en Asie Mineure? Et ne suffit-il pas d'être tant soit peu familiarisé avec l'archéologie minoenne pour s'apercevoir que le lien de la Grèce préhellénique avec le monde égéen s'est établi non par l'intermédiaire de Canaan, mais par l'intermédiaire de la Crète? Quant à l'Asie Mineure, est-il donc si certain qu'elle ait, sans nuances, fourni à la Crète ses civilisateurs égéens? N'est-ce point plutôt la Crète qui aurait essaimé en Carie, par exemple? Certains savants, tel le P. Lagrange[3], laissent la question en suspens. D'autres, tel M. R. Dussaud[4], la résolvent par l'affirmative, et cette diversité d'opinions signifie que le moment n'est pas encore venu de la trancher. Quoi qu'il en soit, le rôle de la Phénicie cananéenne devient inutile, dès lors que l'on admet l'identité : *égéen-phénicien*.

A cette objection, il est vrai, on pourrait opposer que les Grecs ont spécifié l'origine *sidonienne* de leurs éducateurs phéniciens. A quoi M. R. Weill répond, avec toute la finesse de son sens critique, que M. Autran aurait pu lui-même être victime d'une illusion : « En ce qui concerne particulièrement « *Kadmos* », écrit-il[5], nous trouvons appliquée ici une méthode historique fâcheuse et trop bien connue, qui consiste à transposer le *fait traditionnel* en *fait historique* immédiatement, sans avoir préalablement pris le soin d'*analyser la tradition* pour la ramener à des formes primitives ou certaines, ou bien probables, ou seulement possibles, dans lesquels le

1. *Phéniciens, Egéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive*, cf. « Syria », t. II, pp. 120 et suiv.
2. Ibid, t. II, p. 193.
3. *La Crète ancienne*, p. 129.
4. *Les Civilisations préhelléniques*, 2e éd., p. 444.
5. *Loc. cit.*, p. 123.

fait traditionnel est souvent moins encombrant et plus intelligible ». Et quel aurait été, dans le cas présent, la confusion commise par M. Autran? On nous dit que Kadmos est sidonien, et par conséquent phénicien. Mais phénicien et carien sont synonymes. Donc Kadmos peut être tout simplement venu tout droit de la Carie, si par ailleurs, on peut expliquer pourquoi ce Phénicien de Carie est devenu, dans la suite des temps, un sidonien. Or cette explication est suggérée par une loi qui trouve, çà et là, des applications remarquables. Les gens d'un pays commencent par désigner les contrées environnantes par un nom générique. Puis, leurs connaissances géographiques s'étant développées, le terme primitif sans être changé, devient plus compréhensif et désigne par recul, des contrées différentes. C'est ainsi que le terme *Kefto* qui, en Egypte, au XV^e^ siècle avant notre ère, désigne la Crète, en vient, à l'époque ptolémaïque à désigner la côte syrienne. Un phénomène semblable a pu se produire pour le cas de Kadmos. Ce héros, s'il a existé, était venu de la Carie, c'est-à-dire d'un pays égéen, voisin, comme la Crète, du pays hellénique. Plus tard le terme « phénicien » a *glissé* vers le Sud et il s'est appliqué, comme le terme égyptien de Kefto à la côte syrienne. Et lorsque ce glissement fut un fait accompli, la légende primitive se précisa: Kadmos, le phénicien, devint un phénicien de Sidon: d'où il résulte que, dans la réalité, Canaan n'a plus rien à voir avec l'histoire de Kadmos.

On insistera. Toutes ces suppositions sont ingénieuses, sans doute, mais elles relèvent du domaine des simples possibilités. Pourquoi, en dernière analyse, Kadmos ne serait-il pas un sidonien non-sémite? La raison, la voici. Déjà nous avons noté l'invraisemblance de faire venir la civilisation égéenne de Canaan en Grèce, alors que cette même civilisation florissait à quelques pas du Péloponèse et de la Béotie. Il y a plus, et nous allons retrouver l'argument décisif qui déjà, restituait à l'inconnu l'empire amorite de M. Clay. S'il y a eu, en Phénicie, entre le XXV^e^ et le XII^e^ siècles avant notre ère, un peuple porté à un si haut degré de culture qu'il en était capable de soutenir la concurrence avec la Crète préhellénique, ce peuple a dû certainement, comme c'est le cas pour la Crète, laisser des monuments qui prouveront, avec son existence, l'état éminent de son industrie et de son sens artistique. M. Autran n'a pas ignoré la

difficulté et il a cru pouvoir la résoudre. Il a puisé à pleines mains dans la documentation que lui fournissait le très remarquable ouvrage du P. Vincent sur *Canaan*. Seulement, suivant la juste remarque de M. E. Pottier, « cette étude aurait dû l'avertir de la différence profonde qui sépare la production égéenne quand elle se manifeste en Phénicie ou quand elle se manifeste en Crète ou en Grèce, là par des œuvres assurément intéressantes, ici par de nombreux et incomparables chefs-d'œuvres. La conclusion du P. Vincent, qui voyait dans les objets cananéens une influence étrangère, venue de l'extérieur et s'étendant jusqu'à la Palestine, comme ailleurs jusqu'à Chypre et jusqu'à la Troade, était bien plus logique et plus raisonnable[1] ». Et tout cela revient à dire qu'avant l'hégémonie phénicienne-sémite, il n'y a pas, en Canaan, de témoignages concrets attestant la présence d'une sorte d'empire carien qui aurait précédé les Sémites de Tyr et de Sidon et civilisé la Grèce continentale.

Ainsi l'idée fondamentale de M. Autran se trouve, à ce qu'il semble, sérieusement ébranlée. Il n'en reste pas moins que l'auteur apporte une contribution indirecte et précieuse aux problèmes des origines de la civilisation hellénique. De plus en plus, l'influence égéenne, asianique ou insulaire, se révèle profonde et large, dans le bassin de la Méditerranée orientale. Les travaux de MM. Joudet et Weill nous ont récemment appris que l'île de Pharos, à Alexandrie avait déjà reçu, à une date reculée, une colonie égéenne. Les fouilles palestiniennes ont mis en lumière l'infiltration de ces mêmes égéens en Canaan, dès le XVI^e^ siècle avant notre ère. L'isolement par M. Autran de la fameuse langue X... qui n'est ni grecque ni sémite, est la preuve littéraire de cette pénétration dont le point de départ est à chercher soit en Asie Mineure, soit en Crète. Enfin, la provenance étrangère et asiatique des grandes divinités helléniques (Apollon, Athéna, Héra, etc.) si elle ne constitue pas un fait nouveau, reçoit de l'examen attentif auquel M. Autran l'a soumise, un surcroît de probabilité.

Pour ces raisons, et bien d'autres que l'on ne peut signaler dans les limites d'une analyse rapide, on estimera que l'ouvrage de M. Autran constitue un essai dont les idées, pour originales qu'elles soient, soulèvent

1. *Syria*, loc. cit., p. 331.

un monde d'intéressants problèmes. L'auteur n'aurait-il réussi, en affirmant courageusement sa position, qu'à inviter les savants à préciser la leur, le résultat serait encore très appréciable.

(*A suivre.*)

Th. MAINAGE,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

Informations

Un article à méditer

Celui que M. Paul Doncœur a publié dans les *Etudes* du 20 novembre, mérite notre attention, mais il est gênant pour beaucoup de nos diplomates en chambre et on s'efforce de l'étouffer sous le silence...

Nous devons à nos lecteurs de leur signaler les enseignements qu'il contient sans souci de ceux à qui il peut déplaire.

Il était un peu humiliant de voir nos journaux et nos revues catholiques faire le silence sur les appels si souvent répétés du Souverain Pontife, pour la paix du monde. En dehors des efforts méritoires de M. Marc Sangnier et de son groupe, personne, parmi les catholiques ne semblait se préoccuper d'assurer le grand bienfait de la paix, le souci persévérant des deux derniers papes, Benoit XV et Pie XI. La ligue elle-même, qui avait pour but d'y travailler, n'osait pas arborer son nom et se masquait d'une étiquette nationaliste, pour pouvoir continuer à cet abri des discussions un peu trop olympiennes.

Les ennemis de l'Eglise semblaient seuls s'intéresser à la paix du monde et risquaient, par leurs exagérations humanitaires d'en compromettre la cause. Leurs efforts n'en restaient pas moins réels et pour les spectateurs inattentifs, eux seuls semblaient les vrais pacifistes en notre pays.

Je ne m'étonne pas que tout récemment un publiciste catholique anglais, le P. Martindale, ait cru pouvoir manifester vivement à un visiteur français sa pénible dé-

ception à ce sujet. Nous avions habitué nos coreligionnaires à plus de générosité et à plus d'obéissance.

Désormais, grâce à l'article de M. Paul Doncœur « Aux écoutes de l'Allemagne qui vient », on saura qu'il y a en France des catholiques qui n'ont pas perdu le sens évangélique des préceptes divins, des catholiques qui, après avoir exposé leur vie sur les champs de bataille pour la défense de leur pays, savent que le meilleur moyen de conserver les fruits de la victoire c'est d'en assurer la pérennité par la réconciliation des âmes sur le terrain des intérêts communs, en attendant de les réunir en une fraternité plus étroite, par le triple lien économique, financier et politique.

Mais cela n'est pas l'œuvre d'aujourd'hui et nous ne voulons pas aller plus vite que M. Doncœur. Contentons-nous de le suivre. Il ne nie pas le péril *pangermaniste;* en face de nous, il établit le *loyalisme allemand*, groupant dans un même amour du pays des hommes séparés par bien des questions et n'oubliant leur particularisme que pour affirmer leur fidélité à la patrie allemande. Notre erreur a été de croire à une opposition irréductible entre les diverses races, et vaine resterait la politique qui tenterait d'exploiter une tendance séparatiste, toujours contrebalancée par le dévouement à l'Allemagne une.

Il faut se placer en face de ce fait et se demander si nous ne pouvons rien pour aider ceux qui, là-bas travaillent, dans la peine et dans les contradictions, à faire triompher les principes chrétiens de paix et de charité.

Comme le cardinal de Munich le disait au Congrès des Catholiques Allemands, « nous savons que l'Eglise « n'a jamais promis qu'il n'y aurait plus de guerre. Mais « elle travaille et nous devons travailler à retarder les « échéances de ce fléau mondial. »

Et le meilleur moyen n'est-il pas de combattre chez nous l'ennemi, que le même prélat invite les Allemands à combattre chez eux: « un nationalisme excessif, une « sorte d'idolâtrie ou d'auto-divinisation d'une nation. « Contre cette idolâtrie se dresse l'Eglise, comme elle le « fait contre tous les faux dieux étrangers. »

Ce langage, qui semblerait très hardi à bien des Français, a été couvert d'applaudissements par les catholiques allemands. Et ce n'est pas seulement un prince de l'Eglise qui a fait entendre cette note chrétienne.

Lisez le discours du bourgmestre de Cologne et du Berlinois Stegerwald : ils parlent la même langue avec le même accent catholique. Dans une assemblée générale, le docteur Adenauer n'hésita pas à traiter d'anti-chrétienne la politique allemande d'avant la guerre ; et, constatant que cet esprit anti-chrétien devenait chaque jour plus audacieux, il supplia les catholiques de le combattre, pour seconder les efforts des Souverains Pontifes en vue d'établir une paix solide entre les peuples.

M. Doncœur conclut avec raison : « Il ne s'agit pas de « prêcher un pacifisme béat et un désarmement trom- « peur... il faut en venir à des entretiens précis et serrés... »

Et, dans ces entretiens, mettre tout notre christianisme et un effort de loyale sincérité. Nous entendons des voix sincères... seraient-elles isolées ?... Il y a sûrement derrière les jonkers qui préparent les revanches, derrière les industriels, qui s'enrichissent et derrière les philosophes qui dogmatisent, un peuple qui souffre et qui veut sincèrement la paix, comme notre paysan et notre ouvrier de France. Préparons la rencontre de ces deux pacifismes, nous n'aurons pas perdu notre temps, ni les dures leçons de la grande guerre.

Cet article n'est que le premier de la série. Nous attendons les autres avec une impatience que le courage du premier avive. Nous y lirons sans doute quelques autres vérités, qui sont dans l'Evangile, mais que l'on essaie d'oublier. Aujourd'hui, nous n'avons voulu que souligner cet effort méritoire de bonne foi, pour replacer la question des relations franco-allemandes sur le terrain de la justice et de la charité évangélique, d'où jamais aucun écrivain catholique n'aurait dû la laisser dévier.

Antony Boissel.

Méthode catéchistique

Les lecteurs de cette Revue connaissent la lettre pastorale que Mgr Landrieux, évêque de Dijon, adressait récemment au clergé de son diocèse, sur « le premier enseignement par l'Evangile ». Ces pages n'ont point passé inaperçues et l'on peut espérer qu'elles produiront de bons résultats.

Mgr Landrieux n'est pas seul à penser comme il le fait. Dans le clergé et jusque dans l'épiscopat français, il en est d'autres qui ont exprimé les mêmes sentiments.

Mgr Tissier, par exemple. Cette année, l'évêque de Châlons publiait *les Disciplines du Relèvement national*. Mais c'est dans un autre recueil de lettres pastorales ou de discours, parus à la même librairie Téqui, en 1919, sous le titre : *Consignes catholiques*, qu'il expose sa façon de voir sur le texte de nos catéchismes diocésains et les méthodes de l'enseignement catéchistique. Sa conférence est faite pour des catéchistes volontaires réunis en congrès, et ce qu'il leur dit, assez brièvement, mérite d'être pris en sérieuse considération.

« Nos livres actuels de catéchisme, — et je le dis avec un intime regret, — déclare Mgr Tissier, semblent encore trop uniquement préparés pour l'emmagasinement des formules. Je suis peut-être bien téméraire de remarquer qu'ils s'attardent en des méthodes aujourd'hui surannées. » Que n'avons-nous imité la pédagogie profane, laquelle s'est de nos jours merveilleusement renouvelée ! « A Dieu ne plaise que je médise du catéchisme qui faisait le regret et l'admiration de Jouffroy, ce raccourci prodigieux de toute la religion, cette synthèse en cent pages du travail de tant de siècles, cette œuvre essentielle du passé, cette garantie de l'unité de la foi ! Mais cette précision même et cette perfection théologique du catéchisme, ces courtes définitions, ce consommé de doctrine où chaque mot prévient une erreur possible ou bien réfute une subtile hérésie, j'ose dire que tout cela, d'ordinaire, est bien trop abstrait pour l'enfant, pour le commun des enfants. »

Mgr Tissier affirme que nos « petits abrégés secs et froids » datent du XVII^e^ siècle, du temps de M. Bourdoise : je ne sais pas si ce détail historique est tout à fait exact. Mais passons... Encore faut-il noter, remarque l'évêque de Châlons, que les premiers résumés d'alors « n'étaient point du tout primitivement le corps de l'enseignement ; ils ne présentaient qu'un mémorial succinct des vérités toujours expliquées et illustrées par l'histoire biblique. Personne ne s'avisait alors d'en faire comme aujourd'hui le centre, le pivot, presque le tout de l'instruction religieuse. »

Et notre prélat de continuer : « Pouvez-vous être étonnés vraiment que les enfants à cet âge mobile de 9 ou 10 ans où tout est imagination et sensibilité, répugnent à cet enseignement abstrait ? Autant vaudrait les enfermer dans un désert de sable, sans eau, sans verdure ni

fleurs, et les y faire piétiner! Si vous croyez qu'ils vont apprendre ainsi à connaître la religion » et à l'aimer! Je n'insiste pas sur le tableau, un peu trop noir, que l'on nous met sous les yeux, ni sur d'autres défauts ou lacunes de nos catéchismes diocésains, réels souvent et auxquels on pourrait aisément remédier, à savoir qu'ils ne vont pas toujours du connu à l'inconnu et qu'ils ne sont pas assez appropriés à l'état de notre génération. Je veux m'en tenir ici à la stricte question de méthode.

Rappelons-nous, poursuit Mgr Tissier, que « le catholicisme n'est pas une religion où l'on ensevelit des dieux morts, mais une religion vivante et populaire. La méthode, la seule efficace est donc toute dans la réalisation de cet enseignement populaire et vivant. Pour qu'il soit tel, il faut se souvenir d'abord que la religion n'est pas dans nos saints Livres une chose abstraite, mais qu'elle est toute historique, et, de ce fait, comme elle se prête bien à l'intelligence des enfants qui aiment par-dessus tout les faits et les histoires! » Fénelon a des pages excellentes sur ce sujet. « Anciennement on enseignait par les histoires »: saint Augustin, les Pères, et, avant eux, le « catéchiste souverain, Notre-Seigneur Jésus-Christ » n'ont pas eu d'autre méthode, ni non plus l'Ancien Testament tout entier.

La Bible nous offre ainsi « la leçon d'une méthode qui pourra se dérouler et se parfaire à travers toute l'histoire de l'Eglise, de la vie des Saints et de nos cycles liturgiques ».

« A cette école, conclut l'évêque de Châlons, l'enfant n'étudie plus laborieusement la religion, chose vague, impalpable et austère; il y voit, il y entend, il y aime une personne vivante, Jésus, les amis de Jésus; il est ému de leur tristesse, il en vit. C'est un charme. Le Paradis terrestre, en effet, le Sinaï, Isaïe, Davie, les Macchabées, Jésus-Christ, les apôtres, les martyrs, l'Eglise, les saints, les conciles: quels tableaux et quelles inspirations qu'on peut compléter si heureusement de nos jours par l'image, par la gravure et par les projections qui réalisent le vieil adage: *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu!* Et remarquez que cette façon concrète et historique de faire le catéchisme... n'empêche pas la méthode logique et progressive sans laquelle on n'apprend rien à fond personnellement. »

Si nous n'avons pas bientôt le Catéchisme universel

dont, paraît-il, on s'occupe à Rome, peut-être Mgr Tissier donnera-t-il, un jour, à ses diocésains un nouveau catéchisme. Je le souhaite : après les vues théoriques, nous aurions l'œuvre pratique ou réalisée. En attendant, chacun de nous, s'il veut s'en donner la peine, peut déjà profiter des sages observations de NN. SS. les évêques de Dijon et de Châlons. Notamment, nous pouvons faire à l'histoire de la Religion, aux faits saisissants et instructifs dont elle est tissue, une part beaucoup plus grande dans notre enseignement catéchistique, une part d'autant plus grande que les catéchisés sont plus petits.

Me permettra-t-on d'ajouter, en terminant, que j'ai traité plus longuement de ces intéressantes questions dans mon récent opuscule : *L'enseignement du catéchisme en France* (Paris, Bloud, 1922, 4 francs) ?

J. Bricout.

Pour le bon combat

Vingt ans de conférences contradictoires, par l'abbé Desgranges (Paris, de Gigord, 1922, 3 fr. 50) : voilà un petit livre qui ne peut manquer d'être intéressant et utile. Ce premier volume, qui est exclusivement consacré aux « Raisons de la foi », est une apologétique à sa façon : motif de plus pour se hâter de le lire.

J'avais bien, en l'ouvrant, quelque méfiance ; elle fut vite dissipée. Le conférencier n'est pas seulement plein d'à-propos, spirituel, éloquent ; il est on ne peut plus honnête et son argumentation est sérieuse. Le grand nombre n'en demande pas et ne peut pas en porter davantage. Çà et là, même, quelques lettres particulières sont poussées plus à fond.

Et elles me font regretter que l'abbé Desgranges n'ait pas eu l'occasion de traiter plus en détail de la valeur historique de certains de nos Livres saints, spécialement des évangiles. « Je lui sais gré, dit-il quelque part (p. 108) d'un de ses contradicteurs, d'accepter le texte des évangiles comme base de notre discussion. » Peut-être le jour est-il prochain où, même dans des conférences contradictoires devant la foule, il faudra prouver que les évangiles sont, de tout point (faits et doctrine), des ouvrages réellement historiques. Les questions religieuses sont étudiées de plus en plus, en toute indépendance, sans nous et contre nous, dans les universités ou les hautes écoles, et elles figurent dans certains programmes d'examens, pour

la licence ou même pour les diplômes d'enseignement primaire supérieur. On lit encore Renan : son prochain centenaire, soyez-en sûrs, fera acheter sa « Vie de Jésus ». On lit même Guignebert. A l'occasion, les journaux et les revues font de la critique biblique, à leur façon. Vous verrez que, dans une nouvelle édition, M. Desgranges sera à même de publier quelques conférences sur l'historicité de l'évangile de saint Jean et même des synoptiques ! Nous nous en réjouirions fort.

Une jeune fille, qui n'a pourtant pas fait d'études supérieures, me disait carrément : « Je ne veux accepter des choses si extraordinaires (certains miracles évangéliques) que si elles sont racontées dans des livres d'une autorité historique incontestable. » Comment l'abbé Desgranges s'y prendrait-il pour donner satisfaction à un contradicteur de cette sorte ?...

Vingt ans de conférences contradictoires comprendront trois séries, trois volumes : « Les Raisons de croire », puis « l'Eglise et ses détracteurs », et enfin « l'Eglise et la question sociale ». Le tout formera, à l'usage des militants ou simplement des âmes en quête d'apologétique, un manuel original et utile.

Aux uns et aux autres je signale, en passant, un autre opuscule qui leur serait également d'un grand profit : *Le Chevalier de La Barre* (Paris, de Gigord, 1922). En 64 pages, très précises, très claires, écrites avec autant de force que de distinction, M. l'abbé Désers a nettement dégagé la légende de la réalité, le faux du vrai. « Nous pourrons, écrit-il, plaindre le condamné, dont le sort a été rigoureux, dont le procès n'a pas été mené sans reproche. Mais nous sommes bien assuré que, pour tout lecteur de bonne foi, il ressortira de la mise en lumière des données de l'histoire que le Chevalier de La Barre ne fut ni une victime des prêtres, qui, seuls, l'ont défendu, ni un martyr de la libre-pensée, dont il était incapable d'être soit le théoricien, soit le porte-parole. » On ne saurait mieux exprimer la salutaire impression qui se dégage de la lecture attentive de cet excellent petit livre.

J. Bricout.

« Les Origines »[1]

Tout le monde connaît l'ouvrage que M. Guibert avait rédigé pour ses élèves. La 6e édition en était épuisée; M. Chinchole, successeur de M. Guibert dans la chaire des sciences d'Issy, s'est donc chargé de préparer la 7e édition, qui vient de paraître. Il s'est proposé d'une façon générale de rajeunir l'information et de remettre au point les chapitres qui avaient un peu vieilli depuis 1910. tout en restant fidèle à l'esprit de son prédécesseur, esprit de parfaite loyauté scientifique et d'indéfectible attachement aux directions de l'Eglise. Il s'est attaché plus spécialement à bien distinguer les domaines où se meuvent respectivement les sciences proprement dites. la philosophie et la théologie; l'apologétique utilise les conclusions de ces trois sciences, mais elle ne doit pas les confondre. L'auteur s'astreindra donc dans l'étude de chaque problème à traiter séparément la partie scientifique, la partie philosophique et la partie théologique. Les problèmes dont il poursuit la solution sont au nombre de huit; ils font l'objet d'autant de chapitres distincts :

CHAPITRE 1er : *Origine du monde matériel.*
— 2e : *Origine de l'énergie.*
— 3e : *Origine de la vie.*
— 4e : *Origine des espèces.*
— 5e : *Origine de l'homme.*
— 6e : *Unité de l'espèce humaine.*
— 7e : *Antiquité de l'espèce humaine.*
— 8e : *Etat de l'homme primitif.*

Les origines de l'univers remontent sans doute à une antiquité fort reculée. Les astronomes comme Laplace, Faye, du Ligondès, H. Darwin, See, Belot et Arrhénius, ont essayé de retracer conjecturalement les principales phases de cette histoire; ils n'ont pu remonter au delà du temps où la nébuleuse primitive dont notre monde est sorti était froide et extraordinairement diffuse. A supposer même qu'on pût reculer encore un peu les origines de cette nébuleuse, il faudrait toujours pour expliquer son apparition admettre avec M. Faye une Cause première qui lui aurait donné l'existence.

1. « *Les Origines* », in-8°, 640 p., par J. GUIBERT. 7e édition, entièrement refondue par L. CHINCHOLE, professeur au Grand Séminaire d'Issy, Paris, Letouzey. Prix : 15 fr.

Cette histoire générale, qui englobe l'histoire particulière de notre petite planète, ne doit pas être opposée au récit de la Genèse. Conformément aux décisions de la Commission biblique, il convient de voir dans le récit sacré un document à la fois historique et théologique. L'écrivain inspiré s'attache à nous faire connaître la Cause première du monde, et non les causes secondes, dont l'étude relève des sciences proprement dites. Tel est le principe général qui permet de résoudre les contradictions apparentes qu'on croit exister entre le texte biblique et les cosmogonies scientifiques.

Pour approfondir davantage le rôle des causes secondes dans l'histoire de ce monde, il faudrait passer en revue toutes les formes d'énergies depuis l'énergie cinétique jusqu'aux énergies atomique, électro-magnétique et radiante; elles se transforment les unes dans les autres, sans rien perdre au point de vue quantitatif; mais en même temps elles se dégradent au point de vue qualitatif, elles se transforment définitivement en énergie calorifique inutilisable. D'où l'on conclut que le trésor mondial d'énergie utilisable tend à s'épuiser; bien plus qu'il a dû commencer à se dissiper à une date qu'on ne peut reculer indéfiniment. Ainsi l'énergie primitive de l'univers capable d'évoluer vers l'état actuel requiert une Cause première. Il a donc « suffi d'un exposé loyal des faits et des lois pour renverser la théorie de l'éternité du monde, de son indépendance, de sa nécessité, dont se réclame l'école matérialiste ».

Parmi les êtres, dont l'origine nous intéresse, les vivants méritent un rang à part. Les expériences de Pasteur, de Tyndall et de bien d'autres les ont nettement distingués de la matière brute, dont ils ne naissent point spontanément, comme on l'avait cru longtemps; l'être vivant naît toujours d'un autre être vivant.

On ne peut même pas concevoir pour le passé ou pour l'avenir une autre loi présidant à la naissance d'un être doué de vie. La preuve en est dans les différences essentielles qui séparent l'être vivant du minéral. La vie ne se ramène point aux seules forces physico-chimiques, comme le prétend l'école matérialiste; elle réclame à l'origine l'intervention d'une cause transcendante.

On peut alors se demander si le Créateur est intervenu une seule fois pour la production d'un germe unique, ancêtre de tous les vivants, ou bien autant de fois qu'il

y a d'espèces véritables. C'est un problème qui a été résolu en sens divers depuis Lamark, Cuvier, Darwin et de Quatrefages. Pourtant, on peut ramener les solutions proposées à trois principales : celle de l'évolutionnisme matérialiste, celle de l'évolutionnisme modéré spiritualiste, enfin celle du créationisme fixiste. La première solution nie toute intervention divine ; elle doit être écartée ; s'il y a eu évolution, ce ne peut être que sous l'action de Dieu et suivant une loi établie par Lui.

Au contraire, devant l'évolutionnisme modéré et un fixisme large « il est malaisé à un esprit sérieux de n'être pas hésitant » ; « il semble plus glorieux à Dieu, plus conforme à ses procédés ordinaires, en même temps que plus indiqué par l'observation des faits naturels qu'Il ait créé les espèces vivantes par voie d'évolution... » ; « d'un autre côté, il reste tant de faits qui ne peuvent rentrer, ou ne rentrent que par violence, dans la synthèse évolutionniste, et les théories diverses imaginées pour expliquer l'évolution ont si misérablement échoué, qu'on ne peut taxer d'ignorance ni d'esprit réactionnaire ceux que rebute l'idée d'évolutionnisme ». Laissons donc à l'avenir le soin de trancher le débat engagé entre un évolutionnisme modéré et un fixisme assez large.

Quant à englober l'espèce humaine dans l'évolution générale, l'école matérialiste le fait sans hésitation ; il lui plaît de ramener l'homme au niveau de la bête ! Cependant, la nature de son âme place évidemment l'homme au-dessus de l'animalité ; il est intelligent, a des idées abstraites, juge et raisonne ; la bête n'a que des facultés sensibles. La nature spéciale de l'âme humaine se révèle surtout par le langage articulé, la moralité, le caractère religieux, les progrès enfin qui aboutirent à la civilisation ; là surtout s'exerce d'une façon indiscutable le pouvoir de juger et de raisonner.

Si l'on ne peut abaisser l'homme, pourra-t-on du moins élever la bête à sa hauteur ? Quelques-uns l'ont cru tant qu'on a observé les actes instinctifs trop superficiellement, et qu'on ne s'est pas mis en garde contre leur interprétation anthropomorphiste. En réalité, toutes les prouesses de l'instinct peuvent s'expliquer sans faire intervenir l'intelligence proprement dite ; un bon nombre de faits recueillis par H. Fabre dans ses « Souvenirs entomologiques » sont démonstratifs. Entre l'homme et l'animal il y a plus qu'une différence de degré dans la

perfection, il y a une différence de nature ; l'âme humaine ne peut être le fruit de l'évolution.

Dans l'ensemble et même dans bien des détails, il est vrai, notre organisme ressemble à celui des animaux supérieurs; mais les différences sont notables: ainsi la structure adaptée à l'attitude verticale, l'anatomie des pieds et des mains, la forme du cerveau, les modes de soudure des os du crâne sont caractéristiques. D'autre part, l'impossibilité de trouver dans les archives géologiques un trait d'union entre l'homme et l'animal, a convaincu des naturalistes comme Wallace et de Quatrefages de l'impossibilité d'étendre l'évolution au corps humain. La généalogie dressée par Hœckel est fantaisiste, et des évolutionnistes convaincus, tels que M. Boule, affirment que « le groupe des hominiens est encore en l'air ». Aussi peut-on croire plus fondée « l'opinion de ceux qui font intervenir le Créateur même pour façonner le corps de l'homme et lui donner les traits qui caractérisent son organisme, de sorte que, même au point de vue du corps, l'homme ne descendrait ni du singe, ni d'aucun autre animal ».

L'homme est d'ailleurs fort ancien sur la terre. On sait qu'en Europe au moins il vivait pendant la dernière période interglaciaire; on n'a pas encore rencontré de trace certaine de son industrie pour une époque plus reculée. Mais il est difficile de mesurer la durée absolue des temps écoulés depuis l'apparition de l'homme chelléen. Les documents historiques ne permettent de remonter qu'à 4.000 ans environ avant Jésus-Christ; l'homme bénéficiait alors d'une civilisation relativement avancée et devait être éloigné de ses origines de quelques milliers d'années. Les chronomètres géologiques d'autre part assignent à la période dite post-glaciaire une durée de 6 à 8.000 ans. Enfin, il nous est impossible de supputer, même approximativement, la longueur de l'époque préglaciaire; des géologues sérieux, comme M. de Lapparent n'osaient risquer aucun chiffre et inclinaient seulement vers une solution modérée. Il convient de n'être pas plus affirmatif.

Quoi qu'il en soit, il importe de remarquer que la véracité de l'Ecriture n'est pas engagée dans cette question de dates; ainsi que le remarquait depuis longtemps M. Vigouroux, il n'y a pas de chronologie biblique.

Il ne faut pas non plus se représenter l'homme primitif

comme un être stupide, malgré les affirmations de l'école matérialiste. Dès qu'on connaît quelque chose de lui, l'homme apparaît véritablement intelligent; l'outillage des périodes les plus anciennes peut être simple, mais dénote un esprit déjà ingénieux, capable de tirer parti pour ses besoins multiples d'une matière première très ingrate; d'un vulgaire galet en silex l'homme chelléen sait tirer quelques outils aux formes bien déterminées et d'une perfection qu'il n'est pas possible au premier venu d'atteindre aujourd'hui, même d'une façon approchée; partout où cet outillage s'est rencontré en Europe, en Afrique et aux Indes, il est d'une exécution remarquable. Pendant la période acheuléenne, l'industrie lithique se perfectionne; les instruments revêtent des formes plus élégantes. Le paléolithique supérieur montre enfin des spécimens magnifiques de sculptures, de gravures et de peintures, qui donnent une haute idée des artistes quaternaires. On s'étonne vraiment qu'ils aient pu dans des conditions si défavorables d'éclairage et d'outillage, tracer d'une main sûre et réaliste la figure des animaux contemporains; il est impossible de leur supposer des capacités bornées. Bref, la préhistoire dont M. Chinchole met sous nos yeux un abrégé précis, révèle de plus en plus l'intelligence de l'homme primitif.

Telles sont les idées principales développées dans cet ouvrage si bourré de faits et d'arguments. Les positions apologétiques sont celles-là mêmes que défendait M. Guibert avec une clairvoyance et une sûreté de doctrine remarquables. L'apport du reviseur est cependant considérable. Le chapitre second qui traite de l'énergie est entièrement nouveau; tous les autres ont été refondus et mis à jour; plusieurs ont doublé d'importance. Les paragraphes consacrés à la mise au point des données scientifiques ont été particulièrement transformés et largement développés. Les étudiants qui sont déjà au courant de ces questions ne s'en plaindront point, car l'exposé des détails techniques reste clair et intéressant.

Pour les problèmes exigeant une compétence très spéciale, M. Chinchole n'a pas hésité à faire des emprunts aux spécialistes, à M. H. Poincaré pour la cosmogonie, à M. B. Brunhes pour l'étude de l'énergie, à M. Depéret pour la paléontologie, à M. Haug pour la géologie, à M. Boule et à M. l'abbé Breuil pour l'anthropologie et la préhistoire. Ces noms font autorité et garantissent la

valeur de l'information. Des illustrations concernant l'art et les industries préhistoriques facilitent l'intelligence du texte. Sur les deux cents gravures répandues dans l'ouvrage, la moitié est nouvelle; les figures anciennes qui ont paru moins utiles ont disparu. L'éditeur a spécialement soigné son travail. L'ouvrage est excellent et répond à un réel besoin. J'en ai salué l'apparition avec une vraie joie.

B. DE ROFFIGNAC,

Revue des Revues

A propos de l'Art religieux

Le quartier Saint-Sulpice contr'-attaque, nous déclare M. Maurice Brillant. On sait depuis Huysmans ce qu'il faut entendre par ce terme qui ne concerne pas une compagnie bien trop étrangère à l'art. Il s'agit des pieux éditeurs, pieux plâtriers et pieux fondeurs qui tiennent boutique aux alentours de l'ancien Séminaire.

L'auteur de la « *Cathédrale* » leur avait livré assaut;puis, au cœur de la Citadelle, à l'ombre même de la Paroisse, s'établit l'*Art catholique* qui propage et vulgarise l'œuvre des primitifs et de certains modernes: Beltrand, le bon graveur sur bois, Desvallières, Maurice Denis. Je l'ai nommé! Faut-il présenter ce grand peintre, admis aux honneurs du Luxembourg, directeur d'un « *Atelier d'art sacré* », auteur de « *Théories* » suggestives. Or M. Denis a dernièrement illustré l' « Histoire religieuse » de G. Goyau: devons-nous supposer que d'aucuns l'ont alors découvert; ce fut en tout cas une levée de boucliers. *La Croix* par la plume de l'ardent M. Guiraud, le *Messager du Cœur de Jésus* dans un article du P. Tustec, *Prêtre et Apôtre* enfin dont l'humble correspondant se voile du pseudonyme de Pastor, ont donné avec une fougue qu'on n'eût pas attendue en pareille matière. D'un autre point de l'horizon, dans la *Revue des Deux-Mondes*, M. de la Sizeranne fait quelques réserves, en un style que M. Brillant, lauréat de deux Instituts, appelle ironiquement académique, l'Ingrat! A vrai dire, on peut ne pas

aimer les verts et les mauves de M. Denis sans pour autant acheter les chromos et les plâtres du quartier; et faire de tous ces critiques les apologistes des Raffle et des Azambre est plus un tour de polémiste qu'un argument de critique. D'ailleurs tout n'était pas à dédaigner dans leurs raisons; et Pastor n'a pas tort qui veut tenir compte de l'accoutumance des faibles (« imbeciliores ») à certains types consacrés. Mais où M. Brillant est excellent, c'est quand il défend M. Denis contre l'accusation de « dénuement », de « gaucherie » (Sizeranne); quand il proteste contre la confusion, avec l'impressionnisme déjà périmé, du faire si nouveau de l'artiste qui, se rattachant à la fois aux grands décorateurs et aux intimistes, a su rester original. Pourquoi d'ailleurs le Royaume se diviserait-il, alors que du dehors on rend hommage à nos artistes. Dans *les Nouvelles artistiques et littéraires*, M. Goulinat assimilant Desvallières et Denis aux plus grands, écrit: « Ce sera l'honneur des noms que je viens de citer... d'avoir imposé leurs directives en montrant qu'on n'abandonne pas forcément les instincts modernes pour se rattacher au passé et qu'en dépit d'une discipline, la personnalité demeure intacte. » On voit de quelle discipline il s'agit; de « cette discipline, de cette contrainte de sujet », note M. Allard dans la *Revue universelle*, qui fait éviter à l'artiste catholique « les deux excès du réalisme et du frivolisme ». Et l'auteur, à propos de la Section d'Art Religieux du Salon d'Automne, écrit « Incontestablement nous assistons à une résurrection de l'art religieux en France. » Pourquoi surtout dénoncer de bons chrétiens aux Congrégations romaines? Et *Portone di Bronzo* (c'est ainsi que signe le correspondant romain de l'*Echo de Paris* (10 déc.) remet les choses au point: « L'Evolution plus ou moins rapide des formules d'art qui permet l'avènement de tel style, de telle école... l'Index n'en connaît point. » M. Denis d'ailleurs bien qu'il n'ait pas besoin de défenseurs, n'en manque point, et M. Fosca dans *les Arts et la Vie liturgique* est venu lui aussi à la rescousse.. Beaucoup d'encre, beaucoup de bruit, et le proverbe demeure: « Des goûts et des couleurs... »

II. — **Centenaires**

En 1758, Voltaire écrivait: « On a tant célébré de grands hommes qu'il n'y a presque plus de grands hommes. »

Grâce à Dieu, les stocks se sont renouvelés, et la « centenarité » sévit toujours. Lucien Desgraves (*Journal*, 18 déc.) a rappelé les mésaventures de César Franck « du Père Franck », que la République nomma officier d'Académie (*sic*) et dont Gounod disait que telle de ses symphonies était « l'affirmation de l'impuissance poussée jusqu'au dogme ». La *Revue de Paris* avec M. J. Tiersot (15 déc.), la *Revue universelle* avec André Cœuroy (15 décembre) relatent la découverte de nombreux inédits de jeunesse. Dans le concert des louanges, une seule voix discordante : dans les *Nouvelles littéraires* (16 déc.), M. G. Auric s'indigne du jugement de Vincent d'Indy saluant en César Franck « le génie prédestiné à la création d'un art symphonique bien français... solidement appuyé sur la haute tradition beethovenienne ». Et l'auteur critique le « franckisme » mégalomane et banal — pour absoudre d'ailleurs Franck « grand musicien d'inspiration et de tradition germanique », en considération du « génie romantique, de la rare passion » que dégagent tant de ses pages.

L'*Illustration* (15 déc.), les *Annales* (*id.*), le *Je sais tout* (*id.*), consacrent des numéros entiers à la gloire de Pasteur Bourget, dans l'*Illustration*, nous le montre comme un amant passionné du travail, de la science, de la famille, de la patrie, et Vallery-Radot nous conte son histoire par les monuments qui lui sont élevés en terre de France. D'intéressants souvenirs, dans les *Annales*, du Dr Roux : « Cet expérimentateur rigoureux avait une imagination puissante : pour lui, rien d'absurde a priori. Mais ses élans les plus enthousiastes le conduisaient toujours à une expérience à faire et, finalement, il ne retenait que ce qui était démontré. » Les docteurs Hutinet et Baudet disent ensuite ce que médecine et chirurgie doivent respectivement à Pasteur. La petite revue *Franche-Comté, Monts Jura*, avait bien son mot à dire en cette affaire : A Vuillaume nous parle des maîtres du collège d'Arbois et notamment de ce Romanet qui découvrit Pasteur. Le Maître Pointelin décrit les relations de Pasteur avec les grands artistes du temps ; et John Cartert signale les caricatures dont il fut la victime...

1923 verra fêter Pascal et Renan ; et il paraît que nous avons négligé le sculpteur Puget. Langevin, dans la *Revue Française*, proteste contre cet oubli.

III. — Sommaires et Analyses

La *Revue universelle* (du 1er déc.) donne d'intéressants détails biographiques sur le lieutenant Dupouey (mort en 1915), dont A. Gide a publié d'admirables lettres. M. de Pierrefeu (15 déc.) retrouvant la veine du G. Q.ᵉ G., consacre à « la vraie bataille de la Marne » une étude toute à la gloire de Galliéni. Theonas, alias Jacques Maritain, dans sa chronique philosophique (1er déc.), commente quatre axiomes sur la connaissance de l'être suivant la philosophie scolastique. Dans le même numéro, Marius André cherche à déboulonner la statue dressée au faux héros qu'aurait été Christophe Colomb, et la *Revue de l'Amérique latine* publie une lettre qui dénote au moins un orgueil naïf.

Toujours dans la *Revue Universelle* (15 déc.), A. Dubosq déplore l'envoi d'un délégué apostolique italien en Chine, désignation qui lui semble contraire à nos privilèges garantis par les accords de 1844, de 1855 et de 1860. C'est encore des missions que dans le *Bulletin de l'œuvre des Missions* nous parle Mgr Lagier : dans le proche Orient « plus d'un million deux cent mille chrétiens ont été profanés dans leur corps et assassinés. Nous conservons les noms des évêques catholiques massacrés comme les autres, d'un archevêque français martyrisé comme les autres. » Les *Débats* (19 déc.), donnent eux aussi de lamentables détails sur l' « exode des populations chrétiennes ». Où sont ces bons Turcs dont C. Farrère nous fait l'éloge en 80 pages enthousiastes dans les *Œuvres libres* (1er déc.) ?

L'*Echo de Paris* présente chaque dimanche une chronique religieuse rédigée par Charles Pichon : c'est en dire l'intérêt. Telle celle du 3 décembre sur la protestation de Mgr Besson, évêque de Lausanne contre le prélèvement sur le capital : « ... l'Etat n'a pas le droit de confisquer la fortune personnelle » et M. Pichon montre l'actualité, en ces temps de bolchevisme, des principes de Léon XIII.

Dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique de Toulouse* L. Desnoyers étudie l'organisation du royaume de David. L'auteur donne tout d'abord la note en nous rappelant qu'il s'agit d'une période de tâtonnements et que les allures de David sont comparables à celles d'un « grand scheikh », puis il nous présente les trois con-

tingents qui constituaient l'armée, les « Gibborim », les preux, c'est-à-dire la bande du roi, sa vieille-garde; puis les mercenaires étrangers; et enfin les Israélites levés en masse quand il en était besoin, armée d'ailleurs très en main.

Dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, le P. Stufler pose la question suivante: Jean de Naples est-il un témoin de la *praemotio physica?* « Si les premiers thomistes avaient ignoré ce point, il faudrait en conclure qu'il constitue un appoint étranger et postérieur. Or, d'après le savant jésuite, Jean de Naples, professeur à Paris (1315-1317), puis à Naples, ne peut être « invoqué comme un défenseur de cette théorie ».

Le P. de Grandmaison (*Etudes* du 5 déc.), signale au sujet des Mystères l'importance de la question, les défauts de méthode des principaux historiens, et caractérise ainsi ces cultes: divinités accouplées, aventures mythiques, origines naturistes, rites prédominant sur le dogme, scènes d'abattoir et de mauvais lieu.

Dans *les Lettres* (1er déc), J. Maritain, à propos du *Jardin sur l'Oronte* (qu'il n'a d'ailleurs pas lu) rappelle les principes généraux, et enfin... *in caude venenum*... une amusante coupure du *Journal du peuple* sur les tribulations de M. Barrès: « Voici l'auteur de la grande pitié des Eglises de France à son tour en grande pitié. »

B. A.

Questions et Réponses

Q. — *Les Papes à leur avènement publient la liste des* INDULGENCES APOSTOLIQUES : *Pie XI les a-t-il publiées? Si oui, quel en est le détail?*

R. — Oui, Pie XI, ou plutôt la S. Pénitencerie au nom du Pape, a publié « les Indulgences apostoliques ». Elles ont été insérées aux *Acta Apostolicae Sedis* dans le numéro du 22 février 1922, pp. 143 et 144.

En voici la teneur avec quelques explications qui vous permettront d'en comprendre le détail.

Après quelques avis sur la *matière* des objets que l'on peut indulgencier (ils ne doivent être ni fragiles ni faciles à détruire) sur les saints (bien authentiques) qu'ils doivent représenter, sur l'usage qu'il faut faire de ces objets, et sur le maintien des indulgences pontificales antérieurement accordées, le rescrit énumère les indulgences apostoliques.

I. INDULGENCE PLÉNIÈRE AUX CONDITIONS ORDINAIRES (confession, communion, prière aux intentions du Souverain-Pontife) :

1° *Jours :* Noël, l'Epiphanie, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Sainte-Trinité, la Fête-Dieu, le Sacré-Cœur, la Purification, l'Annonciation, l'Assomption, la Nativité de la Sainte-Vierge, l'Immaculée-Conception, la Nativité de Saint-Jean-Baptiste; les deux fêtes de Saint Joseph, Saint Pierre et Saint Paul, les fêtes des Apôtes à l'exception de Saint Barnabé, et enfin la Toussaint;

2° *Pratiques habituelles requises :* l'une ou l'autre de celles qui vont être énumérées.

Récitation, *au moins* UNE FOIS *la semaine*, du chapelet ou couronne de Notre-Seigneur (chapelet du Bienheureux Michel de Florence (1916) se composant de trente-trois *Pater*, de *cinq Ave* et d'un *Credo*, dont la bénédiction est propre à l'ordre des Camaldules); de l'un ou l'autre des chapelets de la T. S. Vierge (de l'Immaculée-Conception, de Sainte Brigitte, du Cœur-Immaculé de Marie, des Sept-Douleurs); du Rosaire dans son entier ou au moins du chapelet ordinaire; du Bréviaire ou du Petit Office de la Sainte Vierge; de l'Office des Morts ou au moins des vêpres ou d'un nocturne avec les laudes; des psaumes de la pénitence.

L'enseignement du catéchisme à l'église; à la maison en faveur des enfants, des proches ou des domestiques.

La visite des prisonniers et celle des malades dans les hôpitaux; le soulagement des pauvres sous quelque forme que ce soit.

L'assistance à la sainte Messe, ou, s'il s'agit d'un prêtre, sa célébration.

II. INDULGENCES PARTIELLES, fêtes tant de Notre-Seigneur que de la Sainte Vierge;

1° *Indulgence de sept ans et sept quarantaines* aux jours ci-dessus mentionnés ainsi qu'aux autres fêtes de Notre-Seigneur et

de la T. S. Vierge pour tout fidèle qui, contrit de cœur, prie aux intentions du Souverain Pontife;

2° *Indulgence de cinq ans et cinq quarantaines*, aux mêmes conditions, les dimanches et jours de fêtes d'obligation;

2° Indulgence de trois cents jours, pour la même disposition et la même prière, les autres jours de l'année.

4° *Indulgence de cinq cents jours*, sans autre condition, à qui accomplira les œuvres de piété ou de charité dont il a été question plus haut: Cf. I.

5° *Indulgence de cent jours* pour quiconque récite, au son de la cloche, le matin, le midi, ou le soir l'*Angelus*, et au temps pascal le Regina cœli; ou, si on ne les sait pas, un *Pater* et un *Ave*. La même indulgence est offerte à qui récite, le soir lorsque la cloche annonce la prière pour les défunts, le psaume *De profundis*, ou, si on ne le sait pas, un *Pater* et un *Ave*. Cette même indulgence enfin peut être gagnée par ceux qui, le vendredi, ont un pieux souvenir pour la Passion et la mort de Notre-Seigneur, et récitent trois fois le *Pater* et trois fois l'*Ave;*

6° *Indulgence de trois cents jours* à tout chrétien qui, après avoir examiné sa conscience et s'être excité au repentir et au ferme propos, récitera dévotement le *Pater*, l'*Ave* et le *Gloria Patri* en l'honneur de la Sainte-Trinité ou en souvenir des Cinq Plaies de Notre-Seigneur;

7° *Indulgence de cent jours* à quiconque priera pour les mourants, ou au moins récitera à leur intention un *Pater* et un *Ave*.

III. Enfin le Souverain Pontife accorde *l'indulgence plénière à l'article de la mort* aux fidèles qui, soumis à la volonté divine, et munis des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, ou, s'ils ne le peuvent, au moins contrits, invoqueront de cœur, sinon des lèvres le Saint nom de Jésus. P. B.

Q. — *Devant faire quelques conférences théologiques et ascétiques à des religieuses sur le Saint-Esprit et ses Dons, je vous demande de m'indiquer quelques livres qui pourraient m'aider dans ce travail. Je connais déjà l'ouvrage de Mgr Landrieux,* Le Divin Méconnu.

R. — Consultez, si vous pouvez le trouver encore, car il est peut-être épuisé, Mgr Landriot, *l'Esprit-Saint*, Dons et Symboles, un vol. in 12. Paris, Gabalda; Legueu, *Le Saint-Esprit*, 1, chemin de la Meignanne, Angers; un ouvrage excellent du P. Froget, O. P.; *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, un in-12, Paris, Lethielleux; R. P. Wittebolle, rédemptoriste, *Neuvaine populaire en l'honneur du Saint-Esprit*, broch. in-32, Lille. Desclée; s'il existe encore, P. Belot, *Les Sept Dons du Saint-Esprit*, Paris, Amat. P. B.

Q. — *Dans quels auteurs pourrais-je trouver traitées les questions relatives à l'examen du brevet supérieur?* »

R. — Demandez à la librairie Hatier, 8, rue d'Assas, Paris (VI^e^), le *Guide du Brevet supérieur*, ou à la librairie Armand Colin le *Memento théorique et pratique* pour la préparation à l'examen du brevet supérieur.

P. B.

Q. — « *Je suis appelé pour baptiser au domicile des parents un enfant en danger de mort; le péril de mort ne me paraît pas immédiat, c'est-à-dire que le petit malade peut vivre encore une heure et même revenir à la santé. Quelles cérémonies dois-je faire d'après le nouveau Code de Droit canonique?*

R. — Mais le canon 759, § 1^er^ du Code de Droit canonique vous les indique très clairement. Après l'effusion de l'eau pour le baptême proprement dit, le prêtre, si l'enfant continue de vivre, procède aux cérémonies qui *suivent* le baptême, et que le rituel indique clairement : « Si habeat chrisma *liniat eum in vertice*, etc. Postea *dat ei linteolum candidum*, etc. Ac demum dat ei *cereum candelam accensam*, etc. »

Les autres cérémonies doivent être faites à l'église le plus tôt possible, si l'enfant revient à la santé (Can. 759, § 3). Vous pouvez utilement rapprocher cette réponse de celle qui fut faite ici même à une question analogue, le 15 juin 1920. (Cf. *Rev. prat. d'Apol* n° 347, t. XXX, p. 326.)

Q. — « *Peut-on réitérer l'Extrême-Onction à un malade en danger de mort qui, après avoir reçu les derniers sacrements, se désespère de son état, essaie de se suicider, mais ne réussit qu'à se faire une blessure mortelle qui lui enlève toute connaissance?* »

R. — Il ne paraît pas douteux qu'on doive faire à votre question une réponse affirmative.

Le malade en question se trouve dans un *nouveau* danger de mort qui rend l'issue fatale plus prochaine qu'elle ne l'était, et plus évidente; quoique le premier danger de mort n'ait pas cessé, un nouveau s'y surajoute qui motive, semble-t-il, la réitération de l'Extrême-Onction; c'est la pensée d'Aertnys : « Extrema Unctio iterari *potest*, quoties homo in *diversa* infirmitate in periculum mortis incidit... ratio est, tum quia hoc sacramentum non habet effectum *perpetuum*... tum quia medicina toties iterari debet quoties infirmitas iteratur [1]. » Mais, dira-t-on, peut-être, il a perdu connaissance en commettant une faute mortelle, puisqu'il a attenté à sa vie. Dès lors est-il capable de recevoir l'Extrême-Onction?

Tout d'abord, il n'est pas certain que le malade ait agi en pleine connaissance. Dès lors sa faute reste douteusement grave. Le fût-elle certainement qu'on pourrait et qu'on devrait toujours supposer de la part du mourant un acte intérieur de

1. Aertnys, *Theologia Moralis*, t. II, n° 368 6^e^ édit. Cf. *Codex J. C.* can. 940, §2.

contrition au moins imparfaite. Aussi les théologiens enseignent-ils qu'on doit, en ce cas, donner l'Extrême-Onction pour offrir au malade le moyen le plus certain d'assurer son salut. C'est la doctrine d'Aertnys : « Non tamen deneganda est (Extrema-Unctio) iis qui *in ipso actu peccati* sensibus destituuntur; nam, si forte internum actum attritionis miser peccator elicuerit, longe tutius, imo *certo* ejus salus procurabitur per Unctionem, per Absolutionem *valde dubie*[1]. » Même enseignement chez Génicot, qui tient comme plus probable l'enseignement de La Croix à ce sujet : « Probabilius tamen non est denegandum (hoc sacramentum) iis qui in actu peccati, ex. gr. ex vulnere in duello accepto, sensibus destituumtur [2]. » Lehmkuhl n'est pas d'un avis différent : « Quando plus haberi nequeat, *sufficere ut non constet de indispositione*, quia in extremo periculo omnia tentanda sunt [3]. » D'ailleurs Benoît XIV déclare *qu'en cas de doute* il faut plutôt réitérer le sacrement : par là on se conforme à l'ancien usage de l'Eglise et on assure une nouvelle grâce au mourant[4].

Q. — « *Il existe des groupements catholiques d'instituteurs et d'institutrices laïques, et des revues qui leur sont destinées : quels sont ces groupements, leurs revues et leurs adresses respectives?* »

R. — Voici les groupements que nous pouvons vous indiquer :

A Paris VII^e^, 50, rue de Bourgogne : *les Catholiques français de l'Enseignement public*, association fondée en 1919 pour parfaire la formation religieuse, intellectuelle et professionnelle de ses adhérents.

A Lyon, 71, rue Molière : *les Professeurs catholiques de l'Université*. Cette association comprend plusieurs *Unions régionales :* vous pourriez, en écrivant au siège central, obtenir des renseignements d'ordre pratique pour l'*Union* de votre région. Il est à noter que ces *Unions* groupent les professeurs des trois ordres de l'enseignement public. Leur organe commun est le *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, fondé en 1911 par Joseph Lotte.

A Saint-Pons, par Seyne-les-Alpes (Basses-Alpes) : *les Davidées*, association d'institutrices chrétiennes appartenant à l'enseignement public; elle a un bulletin mensuel; *Aux Davidées*.

Consulter aussi l'intéressant *Bulletin national des instituteurs et des institutrices catholiques de l'enseignement public*, paraissant chaque mois. Paris. Beauchesne. Abonnement, 6 fr. par an.

P. B.

1. Aertnys, *Theologia Moralis*, t. II, n° 367, 2°.
2. Génicot, *Theologiæ Moralis Institutiones*, t. II, n° 423, 5° édit.
3. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n° 577, 10° édit.
4. Benoît XIV, *De Synodo*, L. VIII, cap. 8, n° 4.

Q. — « *Dans quelle espèce de bénédictions faut-il placer la bénédiction des chapelets?* »

R. — Certains liturgistes distinguent deux sortes de bénédictions. Les premières sont les bénédictions *invocatives*, qui attirent la protection divine sur une personne ou sur une chose sans la vouer exclusivement à un usage saint ou sacré, par exemple la bénédiction d'un enfant, des fruits nouveaux, d'un navire, d'une maison. Les autres sont les bénédictions *constitutives :* elles font passer les personnes et les choses de l'état profane à un état saint ou sacré : la bénédiction des églises, celle des abbés, des patènes, des calices, des cierges, des cendres, etc. Ces dernières, les bénédictions *constitutives*, sont divisées par quelques liturgistes en deux classes : les bénédictions *consécratives*, entendues au sens large, et les bénédictions mixtes. Les bénédictions *consécratives*, qu'elle requièrent, ou non, l'onction sainte, destinent un objet à un usage religieux et public d'une manière très exclusive, qu'il ne peut normalement en être détourné sans sacrilège : la consécration des pierres d'autel, par exemple, et la bénédiction des ciboires ou des ornements sacerdotaux sont des bénédictions *consécratives*.

Les autres bénédictions, appelées bénédictions *mixtes* tiennent, comme leur nom l'indique, et des bénédictions *consécratives* et des bénédictions *invocatives* que nous avons mentionnées en premier lieu : les bénédictions mixtes tirent les objets bénits de l'usage profane pour les appliquer à des usages pieux, mais d'ordre privé, sans les y consacrer d'une manière rigoureuse et absolue ; telles sont la bénédiction du pain, de l'eau, des cierges, des cendres, etc... Employer ces objets bénits à un usage honnête, quoique profane, ne constitue pas une faute grave, mais simplement vénielle ; et celui qui agit ainsi pour un motif raisonnable est excusé de tout péché.

Tout dépend donc de la classification que vous adoptez. La bénédiction des chapelets est une bénédiction *constitutive :* elle les soustrait à l'usage profane pour en faire un instrument de prière. Mais comme les chapelets ne sont point destinés au culte public par la bénédiction qu'ils reçoivent, on doit, semble-t-il, ranger cette bénédiction parmi les bénédictions *mixtes*.

P. B.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Ie D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Le théâtre populaire chrétien de Henri Ghéon [1]

I. — L'IDÉE

Jean Thorel écrivait le 30 septembre 1915 : « Voici ce qu'il faut faire. Il faut s'emparer du *théâtre* et le remettre entre les mains de nos directeurs spirituels, c'est-à-dire de nos curés. Le théâtre ne doit plus être l'école de perdition de la ville, mais un organe de la paroisse : le théâtre paroissial. J'en vois donc quarante mille en France, puisqu'il y a quarante mille paroisses. Et les troupes sont, tout simplement, les confréries de la paroisse... Vous n'imaginez pas comme ces projets m'enchantent et comme je vois, avec la grâce de Dieu, ces petits théâtres paroissiaux faisant tache d'huile et gagnant peu à peu, jusqu'à absorber les autres et les transformer?...[2] » Remettre le théâtre entre les mains de nos curés? Oui, mais à condition qu'on le leur livre réformé. Qui n'a souffert un jour ou l'autre, fût-il parmi les invités de marque, devant les spectacles sans valeur où se dépensait avec feu la jeunesse de tel patronage? Pièces vides à en pleurer, alexandrins piteux ronronnés à la gloire de Jeanne d'Arc ou de Bernadette. Et il fallait sourire avec une indulgence paterne pour encourager l'impresario et ne pas contrarier le doyen satisfait. Comme rien n'est pire et plus ennuyeux que « les épanchements bêlants d'une dévotion fade ou sacrée » (H. Ghéon), l'on devait se rabattre sur les pseudo-tragédies ou le vaudeville.

1. La question du théâtre chrétien comporte déjà toute une bibliographie. Elle a sa rubrique à part dans l'*Almanach catholique français*, qui cette année (1923) pour illustrer l'article de Ghéon lui-même (pp. 243 sqq.) donne les éphémérides de ce mouvement nouveau (pp. 334-335). Nous nous inspirons, pour exposer l'idée de M. Ghéon, spécialement de son rapport à la *Semaine des Ecrivains catholiques* (1922) et de la préface aux *Jeux et miracles*. — A ceux qui voudraient mieux comprendre Ghéon nous signalons les récentes conférences de José Vincent à l'*Institut catholique* de Paris.

2. Albert Bessières. *De l'art à la foi*[2] pp. 77-78. Voir du même auteur le *théâtre de demain*. *Etudes* de février 1916.

Gloire donc et bénédiction à qui rénovera les répertoires des cercles et des patronages, mais c'est une besogne qui veut d'excellents ouvriers. Et M. Ghéon est de ceux-là. Parmi les résistances qu'il prévoyait se trouvent les critiques littéraires, les *purs*, les aristarques aux yeux desquels c'est bien un peu se disqualifier que de travailler pour les patronages. Que faire? Les tenir cois jusqu'au premier chef-d'œuvre, jusqu'au fait accompli ou les terrasser tout de suite par de belles créations? M. Ghéon qui entend œuvrer pour ses *frères petits et grands* n'a nul besoin de nos indulgences. Est-ce que Lucien Dubech[1] n'a pas prononcé le mot de *chef-d'œuvre* à propos du *Bon voyage ou la mort à cheval*? Ghéon est homme désintéressé, très modeste et l'on éprouvera du plaisir à dire du bien de ses courageuses entreprises. Il a pu exposer ses idées en mainte conférence. Il était naturellement désigné à *la Semaine des écrivains catholiques* pour le rapport sur *la délaïcisation de l'art dramatique*. Avant de nous donner l'*impression* de l'œuvre, de la refléter, rappelons succinctement ces idées.

Henri Ghéon se plaît à répéter un mot de Jacques Copeau : « Il n'y aura de théâtre nouveau que lorsque l'homme de la salle prononcera les mots de l'homme de la scène en même temps que lui et du même cœur que lui ». C'est dire à quels résultats *populaires* l'on visera, quelle *communion* l'on doit préparer ; il faut *unanimiser* le peuple chrétien. C'est dans le terrain de la *fidélité* qu'il faut travailler d'abord. Là le théâtre est un bienfait intellectuel, moral, spirituel, et à sa façon, il devra *servir*. On n'imagine pas l'influence d'un texte étudié longuement, analysé, appris, *vécu*. « J'ai cent preuves pour une qu'elle fut salutaire, mais la discrétion me retient, dit Ghéon. J'ai toujours pris « soin, avant les répétitions, d'insister sur le caractère « essentiellement religieux de ces ouvrages, en dépit « de la fantaisie poétique et comique qui les revêt. « C'est par elle précisément que je prétends familia- « riser les âmes avec le *surnaturel quotidien*, les ai-

1. *Action française*, 14 août 1922.

« der à jeter le pont entre la religion et le siècle, en « un mot, leur apprendre à vivre leur foi ». La mine intarissable sera le fonds traditionnel, historique ou légendaire de notre passé catholique ou, plus largement, de l'antique chrétienté. « Totalement inexploité, « portons-y la bêche et la pioche. Adaptons-en ce qui « est adaptable ; rajeunissons ce qui est périmé ; n'imi- « tons pas, mais *informons*, mais recréons à la mo- « derne, faisons parler en langage direct et vivre d'une « vie authentique tout ce qui tend à l'être dans le « passé catholique de ce vieux pays. Les Grecs avaient « leurs demi-dieux et leurs héros. N'avons-nous pas « nos saints? » Le protestantisme, le jansénisme nous ont desséchés, nous ont ravi le sens du *merveilleux* et du *concret*, la familiarité des êtres surnaturels, et la *Science* a chassé le diable de tous les phénomènes. « Nous les avons chambrés (les saints), nous ne voulons frayer qu'avec des hommes. Et nous oublions qu'ils furent des hommes, les modèles de l'homme complet ». L'hagiographie moderne tâche à humaniser les saints sans les naturaliser. Maurice Denis et *les ateliers d'art sacré* finiront-ils par déloger les chromos de Saint-Sulpice et les Saint-Antoines en biscuit? Tirons les saints de leurs niches. Rétablissons le va-et-vient entre le ciel et la terre. Réaccoutumons au *merveilleux* chrétien comme à une réalité La foi y gagnera, car le peuple n'est pas si grossier qu'il ne fasse, au moins inconsciemment, le départ entre ce qui reste jeu, fantaisie et ce qui est vérité, doctrine : « La pièce distrait et émeut, tout en tenant l'âme orientée vers la réalité mystérieuse du Dieu vivant. »

Lorsqu'il propose les lois de *l'esthétique populaire*, Ghéon prétend seulement se rattacher à la tradition médiévale, à Molière, et faire valoir l'héritage trop délaissé de l'art populaire. « Au XX^e^ siècle, Molière redescendant vers le peuple, et, nouveau converti, tendant la main au vieux Gréban... Imagine-t-on ce spectacle ! » Le meilleur terrain de rencontre et de *communion* étant la fidélité, la foi, il faut toucher le public des fidèles, les atteindre tous. Mais n'est point

populaire qui veut. Il y faut une souplesse rare, un registre étendu et le don souverain de l'harmonie, faute de quoi il n'est plus d'œuvre une et belle. Allons-nous donc instaurer au nom de la foi une esthétique exclusive au sacré? Non point et la raison en est simple: il n'y a pas d'esthétique catholique, il y a de bonnes esthétiques, il y en a de mauvaises. Que si l'on se retourne vers le théâtre médiéval, d'une richesse si peu ordonnée, est-ce pour rétrograder? C'est en somme l'art classique qui a subtilement différencié la matière psychologique et nous légua la mise en forme harmonieuse, l'unité. Le dramaturge sacré est moins que tout autre dispensé de goût et de pénétration psychologique; humaniste, il doit l'être et, s'il édifie, que ce soit avec de la beauté, car tel est son devoir d'état. Sans le souci esthétique, tout le reste est vain. Pour cette renaissance il faut des artistes et aussi des hommes du métier, non pas seulement de ces hommes de bonne volonté et de fine culture qui s'improvisèrent dramaturges, comme un peintre de chevalet ou un portraitiste brosserait des décors sans soupçonner l'optique des salles de spectacles.

Ces deux mots: *esthétique populaire* semblent une gageure, car les cénacles nous ont trop habitués au dédain du parterre. *Odi profanum vulgus*. Et parce qu'on l'a déformé ou privé trop longtemps de beauté et de vérité, on le déclare indécrottable A-t-on assez abusé, par exemple, du point de vue *populaire* pour combattre le chant grégorien et maintenir les violons et les trombones? Or c'est aux grands maîtres qu'il faut demander les vraies lois d'un art populaire, à Molière, à Aristophane, à Shakespeare. Plus de *théâtre clos*, mais un *théâtre social*. Tous ont droit d'être touchés, émus, délectés, « les plus naïfs par un maximum d'évidence, les plus réfléchis par la solidité du fond; les moins lettrés par la verdeur, la nudité ou la familiarité du langage, les plus lettrés par sa tenue ou sa beauté; les plus petits, s'il le faut, par le rire, les plus grands par l'émotion du cœur et de l'esprit. Et tous ces éléments doivent se joindre et concourir à l'unité ».

On peut successivement être grave ou bon enfant, mais que l'unité préside. Le drame romantique a échoué, parce qu'il était superficiel[1], peut-être aussi parce qu'on ne passe pas sans heurt des ris aux larmes, mais qui nous assure que l'on ne puisse d'un doigt discret et sans tension extrême toucher à toutes les cordes pour créer, avec des dissonnances même, une harmonie, et transposer, dans l'unité, les contrastes de la vie? Ne semble-t-il pas que la sereine atmosphère de foi qui enveloppe les *miracles*, unifie, comme un jour limpide, les couleurs bigarrées?

Aussi bien ne s'agit-il point de drames, mais de *miracles* et de *jeux*. Il y a cent façons d'exploiter le fonds chrétien. Or les *jeux* et *miracles* de Ghéon — nous ne parlons pas des pièces *pour le siècle* (*Le pauvre sous l'escalier*, *Saint Maurice*, *Sainte Cécile*, *Saint Genès*) — « tiennent à la fois du drame et de la comédie, de la féerie, du guignol et même du cirque... Leur mérite unique, dont je réponds, c'est qu'on y pourra entrer de plain-pied, comme dans une farce moliéresque : *la familiarité du ton doit faire l'unité* ». Voilà le point original de cette esthétique populaire, le *mode* choisi par Ghéon. *Et même du cirque!* Que diront les critiques sourcilleux, les *purs?* Il récidive : « c'est par elle précisément (la fantaisie poétique et comique) que je prétends familiariser les âmes avec le *surnaturel quotidien*... Le rire sain n'est pas ennemi des saintes larmes; comme elles, il purge l'âme des mauvaises passions ». Pour juger à coup sûr ces *jeux* et *miracles*, il faudra se souvenir de la formule même de Ghéon qui n'a pas l'outrecuidance de la croire unique et dernière. Elle porte une garantie, celle de l'expérience, puisque après ses deux premiers essais (les *Trois miracles de sainte Cécile* et *le Pauvre sous l'escalier*) destinés à des spectateurs de choix, Ghéon entrevit un public plus large; dans la dernière pièce, il avait dû employer un style mêlé où le comique coudoyait le tragique. Il en eut de grands reproches, mais le ton *direct* et *bon enfant* qu'il avait rencontré le sur-

1. Cf. G. Baty *Les Lettres*, 1er novembre 1921, pp. 704-705.

prit et l'orienta. Il composa bientôt la *Farce du pendu dépendu* qui trouva peu après son vrai public, un public de fidèles. C'est que, hélas! nous n'avons plus un public qui serait le peuple, mais vingt publics bariolés, dont telle ou telle œuvre marquante polarise, mais rarement les meilleurs éléments dans une unanimité provisoire. Au moyen-âge, l'art dramatique national, populaire et précisément chrétien rejoignait tous ceux que la vie courante dispersait. L'évolution qui suivit la Renaissance, malgré tous les progrès qu'elle comportait, aboutit au *théâtre clos*[1]. Pour avoir un public qui serait le peuple, ne faut-il pas renouer amitié avec la tradition quasi perdue du théâtre religieux? Car le théâtre populaire veut une idée et un terrain, à défaut de quoi il est voué à l'échec.

Quelle sera l'idée? et quel le terrain? L'idée, le terrain religieux. Est-ce Dieu possible? Oui, il suffira de réveiller en notre âme nationale des dispositions natives, de ranimer des échos assourdis, de rendre progressivement à la France catholique la pleine conscience de son être. Est-ce que les *Passions* ne rassemblent pas, n'*unanimisent* pas des milliers de fidèles et de demi-fidèles? Nous n'en sommes encore qu'à l'étape du patronage et parmi les bons chrétiens, mais là nous trouvons réalisée d'avance une des conditions expresses d'un art dramatique vivant : un état parfait de *communion* entre l'auteur, les interprètes et les spectateurs, l'*unanimité fondamentale*. *Théâtre de patronage*, c'est sans prétention apparente. Pauvre grain de senevé! Encore une fois, n'est-ce pas se déconsidérer que d'écrire pour les patronages? Ghéon a demandé pour eux aux écrivains catholiques une aumône, fût-ce « en passant et comme en marge de leurs grandes œuvres ». Car c'est du patronage que partira la conquête, que sortiront les *confrères* et qu'ils rayonneront[2]. Le beau jour que celui où chaque paroisse de

1. Henri Ghéon a, sans outrance, parlé de cette *laïcisation* du théâtre, dans son rapport à *La Semaine des Ecrivains catholiques*.

2 Un théâtre populaire chrétien doit s'appuyer sur les groupements *naturels* du peuple chrétien : famille, paroisse, région traditionnelle. Aucune formation professionnelle n'est requise pour les

France, pourra donner sur la place, après l'office, un *miracle* en l'honneur de son patron ! De grandes fêtes dramatiques sacrées et populaires, avec le concours de musiciens et de peintres, dans les grandes et les petites villes, dans les centres de pélerinage, peut-être devant les églises. Et nous prenant à rêver, nous imaginons le *mistère* de saint François Régis, là-haut, à l'ombre de la basilique, au village de La Louvesc, et celui de saint Martin dans les ruines de Marmoutier et celui encore de Nicolazic au pays d'Auray. Mais non, je ne rêve pas, sainte Anne a déjà son *petit miracle* et tantôt nous en reparlerons.

M. Ghéon divise lui-même son théâtre en deux catégories : les pièces écrites pour le siècle et dont les idées, les sentiments, sont toutefois chrétiens, et les *jeux* pour le peuple fidèle. Nous bornons notre étude à la seconde série. Le mystère de saint Alexis, les *trois miracles de sainte Cécile*, *Saint Genès*, *Saint Maurice* flatteraient davantage la critique de cabinet ; ce sont des créations distinguées, d'une allure complexe où l'émotion, la fantaisie s'entrelaçent au lyrisme et à la plus délicate poésie. Le P. de Tonquédec a nettement caractérisé au sujet du *Pauvre sous l'escalier* les aspects souples et divers de cette esthétique. Sainte Cécile est une œuvre de belles lignes, écrite par un artiste, une manière d'oratorio littéraire, mais c'est une pièce plus *ambitieuse*, dirait Ghéon, et *l'homme de la rue* est mal préparé à flairer « le joli parfum debussyste » qu'exhale la partition du R. P. de Saint-Sébastien. Saint Maurice impressionnerait vivement par sa grandeur humaine et sa stature surnaturelle, lorsqu'on le contemplerait présidant l'immolation, dans le cirque des montagnes, gigantesque Colisée, sur le pla-

interprètes, mais les dirigeants ont besoin d'une compétence réelle et de l'habitude du théâtre. Après une sérieuse préparation, l'effet sera en raison directe du nombre et de la profondeur des fibres humaines touchées comme aussi du nombre et de la popularité des souvenirs incarnés sur la scène. La pièce *populaire* aura comme lois premières l'harmonie des lignes, la splendeur réglée du spectacle, l'expression forte de sentiments simples et le pathétique. « Sa formule n'exige ni n'exclut la perfection du style ». Tel est le programme tracé par le R. P. Léonce de Grandmaison, *Etudes*, 5 septembre 1922, pp. 595-596.

teau d'Agaune « plat comme la pierre des sacrifices ». Mais, au gré du peuple, croyons-nous, l'abondance du récit et l'élément discursif amortiraient le mouvement. certaines apparences trop latines, juridiques ou casuistiques refroidiraient à coup sûr les spectateurs illettrés, car ceux-ci veulent *voir*. Or M. Ghéon est exceptionnellement doué pour faire *voir* et pour incarner.

II. — LES ŒUVRES

La farce du pendu dépendu ne trouva pas d'abord son vrai public. Jouée pour la première fois, le 25 mai 1920, au théâtre Balzac « elle offusqua le goût du jour. » Quand le groupe *Art et Foi* l'eut adoptée et promenée toute une saison, l'expérience avait prononcé. Ghéon rappelle avec prédilection la *représentation modèle* de cette *farce*, en juin 1921, dans le Valais, à l'abbaye de saint Maurice « Nous repartions en terrain neuf ».

Le sujet de cette pièce est tiré de la *Légende Dorée* et à peine modifié. C'est un *miracle* qui veut être en même temps une farce et rejoindre à travers Molière la vieille tradition médiévale qui savait si bien marier la *malice* à la foi. Il se passe dans une auberge, à 100 kilomètres de Compostelle. L'hôtelier est aigri par la rareté des clients et des pèlerins ; Carmen, sa femme, lutte contre ce scepticisme avec ses meilleurs arguments « Comme si un saint, ça n'était jamais fatigué. Il se repose (de ses miracles), il avait trop d'ouvrage. » Enfin, voici un pèlerin, brave homme de Luxembourg avec son fils un *innocent*. On l'enivre, on visite le sac, on trouve le magot. Quelle jolie scène de commune tentation : Carmen naguère si sucrée de dévotion, excite l'homme et sophistique. Adam et Eve dans une auberge ! « Eve est de tous les temps », dira le juge. Car voici que surviennent un gendarme et un juge. Tandis que se débotte le Pandore grandiloquent, comme de juste, et toujours en mal d'enquêtes, dame Carmen et l'aubergiste transforment leur rôle : non plus voleurs, mais volés. Il suffira de glisser dans le sac du pèlerin leur timbale de mariage « celle où ils sont cen-

sés boire ensemble, dira le gendarme, jusqu'au dernier de leurs jours ». Le juge est saisi du prétendu larcin ; l'on découvre sans encombres le corps du délit et le juge, arborant sa toque, siège : amusant et discret rappel des juges de Molière ! Pandore fait fonction d'avocat général. C'est fort drôle. « Messieurs de la Cour, messieurs du public, j'ai fini. » La cause est jugée. Confiscation totale des biens du voleur au profit de l'hôtelier et du ministère public, et, ce qui est plus sérieux, en vertu de la loi du 1er avril 953 du Code hispano-mauresque, pendaison des deux coupables. « Gendarme, quoique vous puissiez dire, je suis content de moi. Salomon n'aurait pas mieux fait. » Carmen épouvantée supplie qu'on ne les pende pas. « Dame Carmen, vous avez trop de cœur, répond la froide Thémis. » Le vieux père Mathias Schültz a peur ; son *innocent* n'a pas l'air de saisir, il sourit à la potence. Je m'en voudrais d'oublier toute la tendresse qui tremble sous ces mots très simples du dialogue.

Le Père. — Tous les deux pendus !... tous les deux pendus... au bout d'une corde ! mon garçon, mon garçon !

Le Fils. — Tenez-vous tant à la vie, bon papa?

Le Père. — Mais beaucoup, mon garçon, j'en pleure !

Le Fils. — Vous n'êtes pas pressé d'entrer là-haut !

Le Père. — Si, mon garçon ! Mais... il y a ta mère... C'est ennuyeux de la laisser seule... sans ça... Et puis la petite culture...

Il est décidé qu'un seul des deux coupables sera pendu.

Le Père. — Et on pend celui qui voudra.

Le Fils. — Je veux bien (Il plaide pour mourir).

Le Père. — Ah ! mon pauvre garçon ! si bon... si doux... et pour une timbale !

Le Fils. — Allez-vous-en vite. Il ne faut pas que vous me voyiez me balancer à cette branche...

Le Père. — Adieu, mon pauvre cher garçon. Si bon... si doux... et pour cette timbale... Adieu, mon bon garçon.

Et Mathias Schültz s'achemine vers le tombeau du grand saint Jacques. Cependant le pendu se balance, devant l'auberge ; dame Carmen se sent une boule sur le cœur, maître Escamillo sophistique à son tour pour étouffer le remords, parle comme un païen, joue le mauvais casuiste et déclare même qu'il va narguer le cadavre. Il s'arrête court, n'osant lever les yeux que furtivement. C'est que ce pendu n'est pas vert, mais rose ; il ne tire pas la langue. Curieux pendu, pendu coquet et même qui regarde. Carmen prend peur. Si l'on se confessait ! Escamillo est un instant alléché par l'idée, mais foin de la confession ! Il vivra avec sa mauvaise conscience et prouvera au monde que l'on peut ainsi vivre. « Mais quelle idée aussi d'avoir glissé cette timbale... Ah ! carogne de femme ! » Tout cela est pour la scène, donc d'une sobriété voulue, mais qu'il y a de vérité, de naturel, de *direct* en ces propos !

Retour du juge et du gendarme. Ils tombent en arrêt devant ce pendu qui semble n'avoir pas deux jours de corde. C'est le plus beau pendu de toute l'Espagne, il est rose comme le printemps.

Le père Schültz aussi revient, de Compostelle. Il a fait la route d'une traite, le pauvre, « se nourrissant de sa peine », hanté par cette voix, — diabolique ? angélique ? — qui lui soufflait tout le long du chemin. « Retourne à l'arbre ! il a porté du fruit. » Et il arrive au pied de l'arbre où pend *le fruit* des entrailles de sa pauvre femme. « Seigneur, Seigneur... c'est lui. Ah ! grand saint Jacques, ils n'ont pas eu pitié de sa jeunesse... Ah ! grand saint Jacques, ils n'ont pas eu pitié de son vieux père. » Et l'émouvante litanie de pitié continue. « J'ai un garçon... j'ai un garçon... mais un pauvre garçon pendu. » Ghéon est coutumier de ces sortes d'incantations où le spectateur ne peut manquer d'être pris et qui préparent au merveilleux. Et le pendu répond mais ce n'est plus l'*innocent* de naguère, depuis qu'il est avec les oiseaux. « Mais c'est extraordinaire, mon garçon ! s'exclamera sans doute aussi le public qui ne se rebutera pas. Et pourtant ce

dialogue ne laisse pas que d'être audacieusement bâti ; sans jurer que tout nous y plaise, nous en admirons l'originalité et la hardiesse vivante. Si telle ou telle répartie ne nous rappelait certaines afféteries de Rostand, nous nous contenterions de dire comme le père Schültz « c'est merveilleux, oui-da ! Mais... Mais... ça n'est pas une vie ! » Et encore si, c'est une vie, une vie à part, très-haute, puisque la grande ombre protectrice, l'auréole du saint de Compostelle grandissent le pauvre petit pendu et qu'on entend battre l'aile des anges. Après tout, il fallait un peu de fraîche poésie où baigner le pendu rose? S'il reste à son gibet, c'est par obéissance jusqu'à ce que la justice se déjuge et le décroche.

Le magistrat trouve donc le supplicié si beau qu'il voudrait un *appareil pour saisir l'image des choses.* Il est vrai que l'incident a lieu « entre l'an mil et l'an deux mille ». On enverra donc le peintre du roi. Eh ! quoi? Voici le père? Et son fils, le pendu, qui le salue? Pandore y voit une injure à la force armée et à la justice, mais le ciel se voile, le tonnerre éclate. Décidément le pendu a le bon bout. Il sait tout et propose qu'on cherche, dans la poche de droite de l'hôtelière, un billet sur lequel elle avait imprudemment écrit sa confession. Derechef, le magistrat du haut de sa toque et de la borne, va juger ; il juge. Escarmillo sera pendu. Et l'autre de lui céder la place. Descente merveilleuse que le brave juge, sans goût naturel pour le mystère, se garde d'approfondir. Il n'ose serrer la main du miraculé qui le trouble par trop. « J'ai hâte de rentrer dans la réalité. »

L'on a critiqué le dénouement de ce *miracle*. Qui ne s'étonnerait de voir le protégé de saint Jacques user de sa claire vue pour livrer les coupables? Je suis grand ami des familiarités scéniques de M. Ghéon, mais malgré moi, je sens à l'épilogue une verve un peu débridée. Pandore aubergiste ! Nous ne voulions pas une tragédie, mais nous préférerions achever cette belle œuvre avant la scène V. Toutefois, ne serais-je pas un *pur*, à juger de la sorte?

(A suivre.) A. DECHÊNE.

Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave

(*Suite*) [1]

14° Une nouvelle tentative d'adaptation est à enregistrer à propos de l'assistance spirituelle aux émigrants ruthènes de l'Ouest canadien. Cette émigration, venue de la Galicie orientale et des comitats de la Hongrie du Nord (la Podcarpathie russe d'aujourd'hui, administrée par la Tchéco-Slovaquie), date du dernier quart du XIX^e^ siècle. Le nombre des immigrés s'accrut rapidement, au point de compter aujourd'hui plus de 200.000 âmes. Tous catholiques, mais étrangers par la langue et surtout par le rit, ils ne pouvaient en aucune manière être assistés par le clergé canadien. Ils étaient une proie désignée aux tentatives des protestants et de l'organisation russe orthodoxe ayant son centre aux Etats-Unis[2]. Ils n'avaient avec eux que quelques rares prêtres : il était très difficile d'en faire venir d'autres de la Galicie et de la Hongrie, au moins de ceux qui auraient eu les qualités requises, d'autant plus que le Saint-Siège s'est toujours opposé, pour des raisons de prudence vis-à-vis des catholiques du pays, à ce que des prêtres mariés exerçassent le ministère en Amérique. En vain Mgr Albert Pascal, vicaire apostolique de la Saskatchéwan, se rendit-il en Galicie en 1898 pour y obtenir des prêtres : quelques Basiliens de la réforme de Dobromil purent venir, en 1902, mais en nombre tout à fait insuffisant. C'est alors qu'en 1904, Mgr Adalbert Langevin, archevêque de St-Boniface, dans le Manitoba, eut une idée originale : « autoriser un ou plusieurs prêtres latins à dire la messe selon le rit ruthène[3]. Dans sa pensée, il ne s'agissait pas d'un change-

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 janvier 1923, p. 470 sqq.

2. Voir A. Delaere, C. SS. R., *Mémoire sur les tentatives de schisme et d'hérésie au milieu des Ruthènes de l'Ouest canadien*, Québec, 1908 ; Métropolite André Szeptyckyj, *Mémoire sur la question ruthène présenté aux Illustrissimes Archevêques et Evêques du Canada*, [Jovkva], 1911 ; le même en anglais, *Address on the Ruthenian question to Their Lordships the Archbishops and Bishops of Canada* [Rome], 1911 ; P. Alexis, capucin. *l'Eglise catholique au Canada, précis historique et statistique*, Québec, 1914.

3. Lettres de Mgr Langevin au Cardinal Préfet de la Propagande,

ment définitif de rit, mais d'une simple adaptation temporaire. Il s'adressa à cet effet à la Propagande, qui, après avoir hésité[1], accorda l'autorisation demandée, en faveur de quatre Pères Rédemptoristes belges et de cinq prêtres séculiers canadiens. Les candidats recevaient au préalable une formation spéciale en Galicie, durant l'espace de deux ans. Cette formation comprenait l'étude de la langue ruthène, du rit byzantino-slave et du caractère national ruthène. Ce projet avait reçu les approbations et les encouragements les plus qualifiés, tant du cardinal Gotti, préfet de la Propagande, de S E. le cardinal Van Rossum, qui est aujourd'hui à la tête de la Congrégation, que du métropolite de Galitch Mgr André Szeptyckyj, et du T.R.P. Platonide Filas, Proto-higoumène des Basiliens : ils en facilitèrent l'exécution de tout leur pouvoir. De fait, l'œuvre entreprise donna bientôt les résultats les plus consolants et tout permettait de prévoir un heureux développement. De nouvelles vocations s'annonçaient dans les rangs du clergé canadien, un des plus zélés qui existent.

Cependant, du côté ruthène, cette généreuse initiative n'avait été comprise et appréciée que par une élite très restreinte. Il devint de plus en plus évident que le passage au rit oriental, soit temporaire, soit définitif, ne pourrait avoir des chances de succès que si l'évêque dont il était question de doter les Ruthènes du Canada voyait cette mesure d'un œil favorable. La chose était vraie surtout pour les prêtres séculiers, qui n'avaient pas le groupement et la force de résistance aux tendances adverses que l'on rencontre dans une Congrégation.

De fait, l'évêque nommé en 1912 fut circonvenu, dès son arrivée au Canada, par tous ceux qui voyaient cette initiative d'un mauvais œil. Tel, disait-on, ne connaissait pas assez bien la langue ; tel n'était pas assez instruit dans le rit ; tel autre ne savait pas chanter, etc...

Peu favorable lui-même, l'évêque laissa voir ses dispositions. Les intéressés le comprirent, et, l'un après l'autre, retournèrent au rit latin, sauf un, qui partit pour

15 décembre 1904, 25 octobre 1905 : lettre de S. E. le Cardinal Gotti, Préfet de la Propagande, à Mgr Langevin, 29 novembre 1905 (ma collection).

1. Le cardinal Miecislas Ledochowski, Polonais, qui fut Préfet de la Propagande de 1892 à 1902, ne voulut pas même entendre parler de la question. Il fallut attendre la nomination de son successeur pour pouvoir aboutir.

la Galicie et s'y fit Basilien. Il continue à rendre à la cause ruthène de très précieux services[1]. La situation ne s'est pas améliorée pour cela. Il y a toujours la même disette de prêtres, il est toujours, maintenant plus que jamais, impossible d'en faire venir de la Galicie, et un tiers environ des émigrés ruthènes est devenu la victime des protestants. Avec un peu plus de largeur de vues, ce mauvais résultat eût pu être, sinon entièrement évité, du moins en grande partie conjuré.

15° Cette tentative manquée a cependant donné un résultat inespéré. Le métropolite Mgr Szeptychyj, lors de sa visite à Yorkton, au Manitoba, en 1910, fit proposer au Provincial de Belgique de fonder un couvent en Galicie même. Cette idée trouva de l'écho, et en août 1913 deux Pères se rendaient en Galicie pour préparer la fondation. Le premier berceau de celle-ci fut l'ancien monastère basilien d'Uniov, propriété de la métropole. Cette résidence a été changée en 1918 contre une autre située à Zboiska, aux portes de Léopol, et une nouvelle fondation a été acceptée à Stanislavov. La province en formation, dont les membres ont été fort bien acceptés de la population, après un premier moment de surprise, compte six Pères de la province belge, auxquels étaient venus se joindre, en 1920, trois prêtres séculiers ruthènes et un étudiant en théologie, qui commençaient leur noviciat. Alors qu'au Canada, le changement de rit était temporaire, en Galicie, il est définitif. L'expérience est très intéressante et mérite d'être suivie.

16° C'est justement son succès initial qui a été un des arguments dont s'est servi, en février 1921, le métropolite André Szeptyckyj pour développer, dans une conférence tenue à Rome sous les auspices de l'Institut pontifical oriental, une reprise de l'idée caressée par Rutskyj et par Kollonich[1]. Sa conclusion résume toute son idée: « Le

1. Voir J. Adonias Sabourin, *L'Apostolat chez les Ruthènes au Manitoba*, Québec, 1911; du même (*pro manuscripto*), *Mémoire... à... Mgr Arthur Béliveau, Archevêque de Saint-Boniface, sur le travail fait au milieu des Ruthènes par les prêtres séculiers d'origine latine et sur leur retour au rite latin*, s. l., 1917, pp. 16 plus 4 volantes; renseignements privés.

2. Cette conférence, prononcée en français le 18 février 1921, n'a pas encore été publiée intégralement dans son texte original. Des extraits en ont paru dans le *Bulletin des missions bénédictines belges* de Saint-André, par Lophem-les-Bruges, t. VI (1921), pp. 182-188, et une version arabe à peu près complète dans la revue du patriarcat d'Antioche *Al Masarrat*, Harîsâ (Liban), t. VII (1921), pp. 292-300 et 343-351.

pont par lequel les Orientaux passeront à l'unité catholique doit être bâti sur ces deux fondements : Congrégations occidentales organisant dans leur sein des branches orientales ; Ordres orientaux se recrutant aussi entre les Occidentaux ; organisation occidentale transplantée en Orient ; monachisme oriental s'organisant et se renforçant par des éléments occidentaux. » Ce résumé est trop clair aux yeux de quiconque a lu les pages qui précèdent, pour qu'il soit nécessaire d'insister. Le métropolite n'envisage la réalisation de son idée que sous la forme du passage définitif au rit oriental : ce détail est à noter, mais rien n'indique qu'il exclue une autre combinaison concurremment avec celle-ci.

17° Enfin, presque à la même époque, l'archevêque latin de Moghilev, Mgr Edouard von Ropp, exposait, dans une correspondance adressée à la *Civiltà Cattolica* de Rome[1], reproduite et développée dans d'autres publications et notamment par la *Croix* de Paris[2] qui semble bien patronner ce système, la combinaison dite du « biritualisme ». Son raisonnement est celui-ci : « Le Russe ne comprend pas la possibilité de la même foi avec plusieurs rites... Le catholicisme peut agir et se propager en Russie de différentes manières... Le rit latin attirera un certain nombre d'adhérents des classes supérieures, des intellectuels ; leur défendre d'adhérer au catholicisme dans cette forme serait entraver les conversions, car... la phrase : « Je veux être vrai catholique », c'est-à-dire catholique latin, se retrouve souvent dans la bouche du Russe. Cependant, le rit latin n'attirera pas le bas peuple, pour lequel il faut user de la forme à laquelle il est habitué, le rit slave. Nous aurions donc deux rites... La suite en serait... une lutte entre les deux clergés... Le catholicisme divisé ainsi intérieurement formerait deux fronts hostiles... Il nous faut donc un catholicisme uni en lui-même... Pour parvenir à ce résultat, j'ai proposé à Rome... la « biritualité » un évêque qui pontifie, selon le besoin de ses ouailles, en slavon ou en latin, indifféremment ; de même, un clergé célibataire qui puisse, selon le besoin, officier dans les deux rites. La conversion se ferait au catholicisme tout court, dans la forme voulue par le converti, qui fréquenterait le service qui lui conviendrait et

1. Numéro du 29 mai 1920, pp. 474-477.
2. Numéro du 2 mars 1922, édition à six pages.

baptiserait ses enfants selon sa préférence, d'après la forme latine ou selon l'orientale... Ce système donnerait une impulsion au rit slave vers une vie plus intense, et introduirait... l'adoration du Saint-Sacrement (!) le culte plus fervent de la sainte Vierge (!) le mois de mai, le culte du Sacré-Cœur... » L'exposé termine en montrant le bout de l'oreille : « Puisque, parmi les prêtres dépendant de Mgr Szeptyckyj, ce sont surtout les politiciens qui iraient en Russie, Mgr Szeptyckyj devrait, pour le bien de l'Eglise, tâcher de mettre entre son terrain d'action et les confins de la Pologne un espace géographique suffisant pour se garantir contre tout coopérateur qui agirait selon des vues politiques et nationales et non en vue du bien religieux et moral du peuple pour lequel il serait appelé à travailler[1]. Suit le développement de cette considération, que la Pologne est l'instrument choisi de Dieu pour répandre la foi catholique en Orient, et l'annonce de la fondation projetée à Lioublin « d'un Séminaire de missions, une espèce de copie du Séminaire des missions étrangères de la rue du Bac, à Paris ».

Ce plan, par le moyen d'un système ouvertement hybride, par un clergé qui ne serait ni latin, ni oriental, mais au fond parfaitement latin et latinisant, puisqu'il serait recruté surtout en Pologne, pays connu pour son intransigeance, irait porter à la Russie orthodoxe la « conversion » à l'instar des missionnaires qui vont baptiser les nègres et les Chinois païens, c'est-à-dire la chose dont les Russes et tous les chrétiens d'Orient ont le plus horreur. Loin de diminuer l'antipathie entre les deux clergés — il y a là un écho des luttes politiques qui déchirent la Galicie orientale depuis que les Polonais l'ont conquise par la force en 1918-1919 — il l'exciterait encore davantage. Personne n'appartiendrait plus à un rit déterminé : ni évêque, ni clergé, ni peuple. Ce système contribuerait à ancrer davantage encore dans l'âme russe orthodoxe cette idée malheureusement trop appuyée par des faits : que l'Union n'est qu'un pont pour passer au lati-

1. Comme la Pologne revendique une immense étendue de pays situé à l'est, où l'élément polonais n'est qu'en minorité, cela veut dire qu'il faut laisser le champ libre à l'action politique polonaise, exercée en grande partie, contre toutes les prescriptions canoniques, par le moyen du clergé et des passages arbitraires, souvent forcés, au rit latin. Cela favorise l'impérialisme polonais, mais c'est le plus sûr moyen d'éloigner à tout jamais de Rome les éléments orthodoxes de ces contrées et du reste de la Russie.

nisme, et que le latinisme est au fond le vrai but de Rome. Un évêque de l'Europe orientale, auquel ce projet avait été communiqué, m'écrivait dernièrement : « *Per certo, la tesi di Mons. von Ropp, se fosse messa in pratica, sarebbe la rovina anche di quel poco che si è potuto costruire, mentre nello stesso tempo consolidarebbe i pregiudizi contro le intenzioni di Roma*[1] ». Il me suffira de dire que ce plan n'a reçu aucune approbation, explicite ou implicite, de la part du Saint Siège, et il n'y a pas beaucoup de chances, étant donnés les précédents, pour qu'il en reçoive jamais une. Je ne puis que renvoyer le lecteur à la réfutation détaillée dont il a été l'objet dans une étude précédente[2]. Si jamais le séminaire des missions étrangères de Lioublin est fondé, ses élèves russes pourront être conduits en pélerinage à quelque cinquante verstes à l'est, et là, dans l'antique cathédrale aux mosaïques rutilantes d'or des anciens vladiques, transformée depuis peu en *kosciol* polonaise, ils pourront admirer la restauration intelligente qui a accompagné cette manifestation de « biritualité » : à la place de la colombe symbolisant l'Esprit divin, on a mis l'aigle blanc de Pologne... Un mauvais plaisant de mes amis m'a raconté que cette petite modification avait été faite en vue de complaire tout particulièrement à Mgr Joseph Bocian, évêque ruthène de Loutsk et Ostrog[2]...

CYRILLE KARALEVSKIJ,

(*A suivre.*)

1. « Certainement, la thèse de Mgr von Ropp, si elle était mise en pratique, serait la ruine de ce peu même que l'on a pu élever, et, en même temps, elle raffermirait les préjugés à l'encontre des intentions de Rome. » Lettre du 7 mars 1922.

2. Cyrille KARALEVSKIJ, *La pénétration catholique en Russie*, dans *Roma e l'Oriente* (Grottaferrata près Rome), t. XX (1920), pp. 80-103 et t. XXI (1921), pp. 67-90; tiré ensuite à part.

2. Consacré en septembre 1914 par le métropolite André Szeptyckyj, en vertu de facultés spéciales conférées par Pie X, avec juridiction sur les anciennes éparchies ruthènes de Volynie, Podolie, Kholmchtchénie et Russie Blanche, et que les autorités polonaises ont empêché jusqu'ici de commencer son ministère auprès des nombreuses âmes qui demandent à rentrer dans l'Eglise catholique, mais qui entendent conserver le rit oriental. L'élection et la consécration de Mgr Bocian ont été confirmées par Benoît XV, à la suite d'un examen en règle de la question. Voir Cyrille KARALEVSKIJ, *Le Métropolite André Szeptyckyj, son action pastorale, scientifique et philhénotique*, Grottaferrata, 1920-1921, pp. 48-49 et 112.

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(*Suite*[1])

XVI

Mais ni Georges Tyrrell, ni l'abbé Loisy ne semblaient prêts à se soumettre. Ce dernier écrivait même à un journal anglais : « Je n'ai jamais envisagé l'avenir avec plus de confiance »[2]. Vers le début du mois de septembre, le Saint-Père jugea le moment venu de publier, sur la question pendante du modernisme, un document plus grave, une encyclique. Elle parut le 8 septembre 1907, commençant par ces mots : *Pascendi dominici gregis*.

Prêtres et laïques, catholiques, hérétiques et libres-penseurs, quelles que fussent leurs sympathies ou leurs antipathies, tombèrent d'accord pour reconnaître, dans la nouvelle encyclique, un des monuments les plus achevés de la littérature pontificale officielle. « Tout le monde, écrivit M. Georges Fonsegrive, a remarqué combien le style et le ton de l'encyclique contre les modernistes diffèrent du style et du ton ordinaire des documents pontificaux... On sent qu'une âme guerrière anime ces pages si pleines, une âme de conquérant, une âme de chef, une âme de maître. Et la composition a excité, chez tous les connaisseurs, une égale admiration. Rassembler les idées éparses à travers un très grand nombre d'écrits, la plupart obscurs, quelques-uns très subtils, rechercher et découvrir les liens secrets qui, souvent, à l'insu des auteurs mêmes, rattachent les unes aux autres toutes ces idées, constituer une théorie qui les organise en un tout cohérent, c'est

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er janvier 1923, p. 412 sqq.
2. Lettre au *Times*, reproduite par le *Matin* du 30 avril 1904.

un chef-d'œuvre intellectuel, qui suppose, chez celui qui l'a conçu et mené à bien, autant de force d'esprit que de pénétration et d'ingéniosité. Plusieurs hommes ont dû y collaborer, mais un philosophe théologien a seul pu construire cette synthèse subtile et puissante que le pape a faite sienne »[1]. « Ce qui est notable, nouveau, déclarait M. Aulard, c'est que l'encyclique expose le modernisme, non sous forme de caricature, mais avec une sorte d'objectivité et dans presque tout son charme »[2]. Et Georges Tyrrell, lui-même, avec une ironie amère, disait, de son côté : « Le portrait du moderniste qu'on nous présente est si séduisant pour tout esprit cultivé, que l'encyclique est une lecture dangereuse pour les enfants du siècle »[3].

L'encyclique *Pascendi* comprenait deux parties. La première s'appliquait à exposer le système moderniste, en en montrant les vices fondamentaux ; la seconde était consacrée à indiquer les causes de l'erreur et à en prescrire les remèdes.

Pour plus de clarté, le document pontifical étudiait à part les six personnages, en qui s'incarnait le système total du modernisme, à savoir : le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, l'apologiste et le réformateur.

Voici d'abord le « philosophe moderniste » : Toute sa théorie repose sur deux principes : l'*agnosticisme* et l'*immanentisme*. Par son agnosticisme, ce prétendu philosophe n'affirme pas seulement que l'homme n'a pas la faculté de s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu, ce qui serait déjà ruiner « la théologie naturelle, les motifs de crédibilité et la révélation extérieure » ; il en conclut, par une dialectique dont le secret nous échappe, à la nécessité « d'expliquer le monde et l'histoire absolument en dehors de Dieu » ; bref, à constituer « une science athée, une histoire athée ». Par son immanentisme, d'autre part, il affirme l'existence, dans le subconscient de l'âme, d'un besoin, qui, « sans

1. Le *Temps* du 28 septembre 1907.
2. Le *Progrès de Saône-et-Loire* du 26 septembre 1907.
3. Le *Times* du 30 septembre 1907.

nul jugement préalable, suscite un sentiment particulier ». « Ce sentiment a ceci de propre, qu'il enveloppe Dieu, qu'il unit, en quelque façon, l'homme avec Dieu.. Dans ce sentiment, l'homme trouve la foi, et, avec la foi, la révélation ». L'intelligence, jusqu'ici absente, n'interviendra que pour penser cette foi et cette révélation, l'interpréter par des formules, dont la sanction de l'Eglise fera des dogmes; mais ces dogmes, expressions inadéquates des réalités qu'elles enveloppent, ne peuvent être, « par rapport à ces réalités, que des symboles, comme elles ne sont, par rapport au croyant, que de purs instruments, perpétuellement variables « dans leur substance même ». Sans doute, ajoute le pontife, il est une immanence qui, « sainement comprise, est irréprochable », c'est l'immanence « entendue en ce sens que Dieu est plus présent à l'homme que l'homme n'est présent à lui-même ». Mais l'immanence, entendue en ce sens « que l'action de Dieu ne fasse qu'un avec l'action de l'homme », c'est « la ruine de l'ordre surnaturel ». A plus forte raison est condamnable l'immanence « appliquée de telle manière qu'on se fait soupçonner d'interprétation panthéiste ».

Le « croyant moderniste » se distingue du philosophe moderniste en ceci, qu'il ne professe pas l'agnosticisme. Pour lui, « Dieu est une réalité en soi ». Mais comment en a-t-il la certitude? Par son expérience individuelle, par une « intuition du cœur ». La science est donc étrangère à la foi de ce croyant? Oui, en ce sens qu'elle ne peut pas atteindre l'objet de sa foi; mais « la formule de cette foi, mais l'idée de cette foi sont tributaires de la science »; et, comme l'homme « est stimulé par un besoin intime de synthèse à harmoniser entre elles la science et la foi », finalement le « croyant moderniste », déjà coupable de méconnaître les décisions du concile du Vatican sur le rôle de la raison et de la tradition dans la détermination de l'objet de foi, arrive à professer « l'asservissement de la foi » à une prétendue science.

Le « théologien moderniste » prend pour tâche d'appliquer à la théologie les principes du philosophe mo-

derniste, à savoir l'agnosticisme et l'immanentisme, aboutissant au symbolisme et à l'évolutionnisme dogmatique. Il y ajoute un autre principe, « qu'on peut appeler de permanence divine », en vertu duquel « toutes les consciences chrétiennes sont considérées comme enveloppées dans la conscience du Christ », ou, si l'on veut, la conscience du Christ est considérée comme se développant dans toutes les consciences chrétiennes. C'est en vertu de ce principe qu'on dira que « la divinité sera octroyée aux Saintes Ecritures » ; que l'institution des sacrements, œuvre de la conscience chrétienne collective, sera attribuée au Christ ; et que l'Eglise elle-même ne sera considérée comme l'œuvre du Christ qu'en tant qu'elle est constituée par la conscience chrétienne collective.

L' « historien moderniste » a aussi, quoiqu'il s'en défende, ses points d'appui sur « trois principes philosophiques, à savoir : 1° le principe de l'agnosticisme, en vertu duquel l'histoire ne roule que sur des phénomènes ; 2° le principe de la transfiguration des choses par la foi, et 3° le principe que l'on croit pouvoir appeler de défiguration, parce qu'il est celui en vertu duquel la critique historique s'arroge le droit, au nom de la logique ou d'une prétendue psychologie, d'éliminer du domaine de l'histoire et de reporter dans le domaine de la foi certains faits, jusque-là donnés comme historiques. Appliqués à l'Histoire Sainte, à la vie de Jésus-Christ et à l'histoire de l'Eglise, ces principes y amènent une complète déformation : la figure du Christ, par exemple, n'y est transfigurée par la foi que pour y être définitivement défigurée par la critique.

L' « apologiste moderniste » emprunte au philosophe, au croyant, au théologien et à l'historien modernistes leurs principes et leurs méthodes. Les idées auxquelles il fait appel sont celles de l'agnosticisme, de l'immanentisme et de l'évolution. Le terrain sur lequel il se propose d'amener l'incroyant, est celui de l'expérience religieuse individuelle. Les dogmes et les pratiques auxquels il le convie, sont entendus comme des symboles indéfiniment modifiables, dont toute la va-

leur est d'être pratiquement bienfaisants. L'histoire enfin qui lui sert de base est cette histoire réduite à l'étude des phénomènes, soumise au contrôle d'une critique interne, étroite et dissolvante.

« Par tout ce qui vient d'être exposé, ajoute le pape, on peut se faire une idée de ce que sera le « réformateur moderniste ». De la philosophie, de la piété et de la théologie traditionnelles, des méthodes classiques de la prédication et du catéchisme, de l'organisation du clergé et du gouvernement de l'Eglise, « il n'est rien, absolument rien, à quoi il ne s'attaque ». Bref, le modernisme est « le rendez-vous de toutes les hérésies ».

Après cet exposé, l'encyclique indique les causes morales du modernisme, qui sont l'ignorance et l'orgueil ; et ses causes intellectuelles, qui sont l'oubli de la philosophie scolastique traditionnelle et l'adhésion à une philosophie moderne pleine d'erreurs. Les remèdes à employer, pour enrayer les progrès du modernisme, sont : la stricte observation des règles données par le pape Léon XIII pour l'étude de la philosophie, et la vigilance exercée par les évêques sur l'enseignement des séminaires, sur les livres, sur les périodiques, sur les congrès que les catholiques pourront organiser soit entre eux, soit de concert avec des non catholiques.

En terminant son encyclique, le souverain pontife proteste que son intention n'est nullement de vouloir, comme l'en accusent ses ennemis, mettre le moindre obstacle aux progrès de la science et de la civilisation : et il émet le projet de fonder « une institution, groupant les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques, et ayant pour but de favoriser, avec la vérité catholique pour lumière et pour guide, le progrès de tout ce que l'on peut désigner sous les noms de science et d'érudition ».

Qu'un pareil document, paraissant peu après le décret *Lamentabili* et les condamnations des principaux chefs du mouvement moderniste, ait profondément remué l'opinion, il n'y a pas à s'en étonner. « Ce fut, écrivait, dans l'année qui suivit l'apparition de l'ency-

clique, le rédacteur en chef des *Etudes*, ce fut, dans les recueils de nuance libérale, une suite de récriminations hautaines, de protestations effarées... De l'autre extrémité de l'horizon intellectuel, quelques esprits puissants, ramenés au catholicisme ou maintenus sous son influence par le besoin senti de l'ordre et par l'estime de la notion d'autorité, saluèrent d'un air d'admiration l'apparition de l'encyclique... Entre ces deux attitudes extrêmes, l'immense masse des catholiques fut rassurée et réjouie par ce rayon clair qui montrait la voie...

« Cependant, comme particulièrement digne de compassion, il faut distinguer, dans la grande armée catholique, un groupe jeune et ardent, qui se sentit atteint, sinon condamné, par l'encyclique. Trop attachés à l'Eglise pour n'entendre pas un écho loyal répondre, au fond d'eux-mêmes, à la voix du Saint-Père ; trop jeunes peut-être pour attendre avec confiance, du temps et de la sagesse de l'Eglise, les distinctions, les stimulants, les encouragements nécessaires, ceux-là eurent beaucoup à souffrir »[1]. Ces jeunes gens, qui avaient lu, médité, avec tant de joie et de profit pour leur âme, les belles instructions du R. P. Tyrrell sur la *Religion extérieure*, et telles et telles pages profondément émouvantes de *Lex orandi* ou de *Nova et vetera ;* qui, dans les commentaires donnés par l'abbé Loisy sur les doctrines de Newman, avaient si ardemment goûté les idées suggestives du grand oratorien, sans y découvrir les déformations de son subtil commentateur ; ceux qui, dans les *Annales de philosophie chrétienne* et même dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, avaient lu avec avidité des articles de Tyrrell, de Loisy, au milieu d'études signées par des catholiques des plus notoires, laïques, prêtres et religieux, se voyaient obligés, comme autrefois un Gerbet, un Lacordaire, un Montalembert, un Guéranger, un d'Alzon, de rompre avec de frais enthousiasmes, de faire, dans leurs idées, un départ difficile, délicat.

L'attention se porta surtout sur les *Annales de philosophie chrétienne*, revue qui, par là même qu'elle se

1. L. DE GRANDMAISON, dans les *Etudes*, t. CXVII, 1908, p. 305-306.

plaçait plus spécialement sur le terrain philosophique, et aussi par ce fait qu'elle avait tout particulièrement prôné, depuis un certain nombre d'années, une méthode philosophique dite d'immanence, paraissait touchée par les condamnations pontificales.

Dans le premier de ses numéros qui suivit l'apparition de l'encyclique, la revue publia une déclaration où se lisaient ces lignes : « Nous déclarons, avec la conviction de philosophes qui s'éclairent aux enseignements de l'autorité, et avec la docilité de croyants qui acceptent ses décisions et ses leçons en esprit d'humilité et de foi, que les doctrines réprouvées par l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, nous les rejetons dans le sens même où elles sont réprouvées... L'encyclique distingue trois sens principaux du mot « immanence ». Elle déclare que le premier est « irréprochable ». Elle condamne les deux autres. Ces deux exceptions condamnées, nous les condamnons de même... Non, le christianisme n'émerge pas de la nature par une évolution subconsciente et spontanée. Non, il n'est pas une émanation de la conscience de l'humanité. Il procède d'une intervention positive et d'une condescendance gratuite et miraculeuse de Dieu. Il est constitué par le fait historique de l'Incarnation, il est essentiellement un don surnaturel, don intérieur de la grâce qui alimente la vie chrétienne, don extérieur de l'enseignement et des préceptes du Christ, qui, confié aux apôtres, nous est communiqué par l'Eglise et son chef infaillible. A la thèse de l'*efférence*, qui ferait surgir d'en bas, et, pour ainsi dire, des profondeurs de la nature ou des entrailles de l'humanité, les dogmes et les vertus du catholicisme, s'oppose radicalement la thèse de l'*afférence*, qui affirme le caractère spécifiquement surnaturel, libre et gratuit de tout l'ordre chrétien. De toute notre âme; nous adhérons à cette vérité absolument fondamentale. Et, plus que jamais, nous serons attentifs à proscrire de notre pensée et de nos écrits les doctrines contraires, qui sont ruineuses pour la foi catholique, et même, comme le dit l'encyclique, pour toute religion, puisqu'elles attribuent à l'homme ce

qui est de Dieu, et puisqu'elles substituent les inventions fluctuantes de la raison à l'enseignement de la Sagesse éternelle »[1].

Dans ces lignes, non signées, parce qu'elles étaient présentées comme la déclaration de toute la rédaction de la revue, on reconnut sans peine la plume de M. Maurice Blondel. L'ascendant qu'exerçait sur la jeunesse intellectuelle, l'auteur de l'*Action* était de nature à ramener à une conception orthodoxe de la méthode d'immanence ceux de ses disciples qui avaient pu l'interpréter en un sens suspect ou hasardeux.

XVII

Malheureusement, les chefs avérés du modernisme, Tyrrell en Angleterre, Loisy en France, Murri et ses amis en Italie, les disciples de Kraus et de Schell en Allemagne, prirent aussitôt une attitude d'hostilité déclarée.

Tout d'abord, Tyrrell eut l'idée d'organiser la résistance au Saint-Siège par la constitution d'une vaste fédération internationale, soutenue par une puissante caisse de secours. En vue de réaliser ce projet, il fit appel à l'homme que ses relations cosmopolites, les fréquents déplacements que lui permettait sa fortune personnelle, et son dévouement de chaque instant à la cause moderniste, semblaient désigner pour une entreprise pareille : le pasteur Paul Sabatier. Mais celui-ci se récusa. Une « Société internationale de littérature scientifique religieuse », lancée naguère par les modernistes italiens, ne faisait que végéter. Le pasteur ne crut pas à propos de tenter la réorganisation de cette institution chancelante ; et un appel de fonds, adressé aux amis des modernistes, lui parut à la fois imprudent et dangereux. Par une lettre du 25 décembre 1907, il répondit qu'à son avis il fallait se contenter de garder la Société internationale existante, « comme un titre et pour épouvanter la hiérarchie ». Quant à « faire un appel à un concours effectif, sous forme de souscriptions », cela pouvait, disait-il, déconsidérer le mouvement, enlever aux modernistes cette auréole de pau-

1. *Annales de philosophie chrétienne* d'octobre 1907.

vreté, « cause de la valeur morale de la moyenne d'entre eux ». Enfin, il fallait éviter autant que possible « les registres et les statistiques. « Si nous avons de l'argent, disait M. Paul Sabatier, employons-le surtout à la propagande par journaux, livres et brochures »[1].

Tyrrell se rangea à cet avis, qu'il trouva « plein de bon sens »[2], et l'on se mit à l'œuvre indiquée avec ardeur. « 1907 a été pour moi une année de travail pénible, difficile, écrivait, quelques jours plus tard, l'infatigable pasteur, et, d'après toutes les apparences, 1908 sera encore plus remplie d'occupations... Le mouvement n'est ni arrêté ni diminué. Au contraire .. J'ai tout négligé, tout abandonné, j'ai oublié amis parents, pour me dévouer à mes amis du clergé catholique... Si Pie X vit dix ans de plus, l'orthodoxie immobile, statique,ne sera plus qu'une idée représentée dans quelques rares groupes »[3].

Dans cette même lettre, Paul Sabatier annonçait qu'il préparait une série de conférences sur le modernisme et sa condamnation. Ces conférences furent données à Londres au mois de mars de 1908, et, l'année suivante, publiées en un volume ayant pour titre : *Notes d'histoire religieuse contemporaine. Les Modernistes*[4].

Quant à Tyrrell, il n'avait pas attendu cette date pour protester contre l'encyclique. Dans une note publiée par le *Corriere della Sera* du 23 septembre 1907, dans un article donné par le *Giornale d'Italia* le 26 du même mois, et dans une étude parue dans le *Times* des 30 septembre et 1er octobre, il parlait, à propos de l'acte pontifical, d' « escamotage vulgaire », d' « inquisition persécutrice », de « violence morale », de « fraude » et d'indigne « calomnie ». Le 10 octobre, il

1. La lettre de M. Paul Sabatier a été publiée en entier par A. Houtin dans son *Hist. du mod.*, p. 420-422.
2. *Ibid.*, p. 422.
3. *Ibid.*, p. 211.
4. *L'ouvrage* parut d'abord en anglais, sous ce titre : *Modernism. The Jowett Lectures*, un vol. in-12, Londres, 1908. La traduction française fut donnée au public en mars 1909, en un vol. in-12, Paris, Fischbacher.

publia dans la *Grande Revue* un long article, intitulé « l'Excommunication salutaire », dans lequel il menaçait Rome de la formation d'une opposition d'un nouveau genre, de l'organisation d'un groupe d' « excommuniés protestataires », restant dans l'Eglise malgré le pape, « assistant à ses messes, pratiquant son bréviaire, observant ses abstinences, obéissant à ses lois », mais réclamant et exerçant néanmoins « le droit de parler, le droit d'écrire, librement et sans crainte, dans l'intérêt de l'Eglise », qu'ils travailleraient à régénérer.

Quatre mois plus tard, ce fut au tour de l'abbé Loisy de faire entendre sa protestation. Il la publia sous la forme d'une brochure, mise en vente le 31 janvier 1908 sous ce titre : *Simples réflexions sur le Décret « Lamentabili » et sur l'encyclique « Pascendi »* Le nouvel ouvrage de l'exégète moderniste se terminait ainsi : « Maintenant, les positions sont prises. L'Eglise romaine, s'appuyant sur l'idée de la révélation absolue, qui autorise divinement sa constitution, sa croyance et ses pratiques, refuse toute concession à l'esprit moderne, à la science moderne et à la société moderne... Le divorce est complet. La science l'avait déjà réalisé pour elle-même, et la société y tendait de plus en plus. L'Eglise, par la voix de son chef, vient de le proclamer officiellement »[1].

En Italie, Murri avait d'abord déclaré, dans plusieurs journaux et revues, notamment dans le *Giornale d'Italia* des 22, 24 et 27 septembre 1907, et dans la *Rivista di Cultura* du 1er octobre, que l'encyclique ne le touchait pas ; mais la publication qu'il fit, vers la fin de 1907, de la *Lettre confidentielle* de Tyrrell dans sa « *Piccola biblioteca di cultura sociale* », et surtout l'apparition, en juin 1908, d'une brochure anonyme, *Filosofia della fede*, dont il fut obligé de se reconnaître l'auteur, le rangea, à côté de Tyrrell et de Loisy, parmi les insoumis[2].

En Allemagne, deux des membres les plus en vue

1. A. Loisy, *Simples réflexions...*, p. 276.
2. Le *Matin* du 29 décembre 1907.

du parti du Centre, le baron de Hertling et le député Erzberger, s'empressèrent de déclarer, au lendemain de l'apparition de l'encyclique, que la lettre du pape n'atteignait pas les catholiques d'Allemagne. Mathias Erzberger fit paraître ses dénégations dans le journal français le *Matin*[1].

Cependant, le journal moderniste allemand *Le Vingtième siècle*, tout en répétant le mot d'ordre, que l'encyclique ne visait que la France, l'Angleterre, l'Italie et l'Amérique, attaquait vivement le document pontifical; deux prêtres de Munich, l'abbé Engert et l'abbé Mueller, s'attiraient l'excommunication de leur archevêque, Mgr von Stein, par leurs publications nettement modernistes; un professeur de l'Université de Bonn, l'abbé Schœrs, et un professeur de l'Université de Turbingue, M. Henri Günter, voyaient leurs cours interdits à cause de leurs hardiesses doctrinales et disciplinaires. Ces trois derniers se soumirent, mais le premier se révolta, et passa au protestantisme.

Voyant le péril, les évêques de Prusse et du Haut-Rhin se réunirent à Cologne, du 6 au 10 décembre 1907, et y rédigèrent un acte d'adhésion à l'encyclique. Mais cette manifestation publique n'arrêta pas le mouvement de protestation. Le 18 janvier 1908, Mgr Ehrhard, professeur à l'Université de Strasbourg, publia, dans la *Semaine Internationale* de Berlin, un article, dans lequel, tout en reconnaissant que « le système doctrinal attribué par l'encyclique aux modernistes était inconciliable avec le dogme catholique », il critiquait âprement la troisième partie du document, relative aux « mesures pratiques » indiquées pour combattre le modernisme. De telles mesures, disait-il, « mettent les savants catholiques dans l'impossibilité absolue de réfuter les attaques de leurs collègues universitaires », car « il ne faut pas se lasser de dire que « la philosophie

1. Le 28 octobre 1907, parut à Rome une brochure anonyme intitulée *Programma dei Modernisti. Riposta all' enciclica di Pio X*, bientôt traduite en français. On y soutenait que « le modernisme condamné par Pie X n'était pas le modernisme des modernistes ». L'abbé Murri déclara être étranger à cette publication.

et la théologie scolastiques n'ont pas résolu toutes les questions » et qu' « une politique d'autruche ne supprime pas les problèmes qui s'imposent ». Le professeur allemand déclarait, d'ailleurs, se trouver blessé en lisant, dans un document papal, que les hardiesses critiques pouvaient venir « de l'orgueil, du désir de faire parler de soi dans le monde ». Sa seule consolation était de penser que « ni le ton ni la forme de l'encyclique ne venaient du pape lui-même ».

Devant le scandale que provoqua son article, le professeur Ehrhard déclara, dans une lettre adressée à son évêque Mgr Fritzen, « le regretter sincèrement ». Mais tout autre fut l'attitude d'un de ses collègues de l'Université de Munich, l'abbé Schnitzer. L'article que ce dernier donna, le 1er février 1908, à la *Semaine Internationale*, était d'une insolence et d'une brutalité telles, que la revue de Berlin n'osa pas en publier le texte tel qu'il avait été écrit, et y apporta des adoucissements[1]. On put lire cependant, dans le texte imprimé, les phrases suivantes : « Habituée à dominer, Rome croit pouvoir commander aux résultats de la recherche scientifique... Elle se figure pouvoir gouverner la science comme un enfant de chœur... La nouvelle Inquisition ne se distingue de celle du moyen âge que par le choix des moyens... Tout cela est trop espagnol pour nous. Nous sommes et nous restons Allemands ».

Le professeur Schnitzer se vantait d'avoir précédé Loisy et Tyrrell dans leurs hardiesses. Professeur d'histoire des dogmes depuis 1902, il se glorifiait de s'être placé, dès le début de son enseignement, sur un terrain exclusivement scientifique, considérant, par exemple, le quatrième Evangile comme une contemplation symbolique, et reconnaissant que le « Jésus des synoptiques » a cru à la fin prochaine du monde et l'a publiquement annoncée. « Plus de la moitié des idées condamnées par le Décret *Lamentabili* sont de moi », disait-il[2]. Déchu de ses fonctions et privé de tous

1. C'est ce que déclare Schnitzer lui-même dans son Histoire du Modernisme, *Der Katholische Modernismus*, un vol. in-8°, Berlin, 1911.

2. SCHNITZER, De *Katolische Modernisme*, p. 101, note 1.

les sacrements, le professeur de Munich eût sans doute souscrit avec orgueil à la déclaration faite, en juillet 1908, au congrès catholique de Dusseldorf, par le professeur Mausbach, de Munster: « C'est d'Allemagne que les germes du modernisme se sont répandus dans les autres pays ». Mais il était humiliant pour les modernistes allemands, que l'orateur du congrès pût ajouter que leur système n'était qu'un emprunt, mal dissimulé, fait par eux au protestantisme libéral de leurs pays. « La philosophie néo-kantienne et la théologie de Ritschl, sa parente, ajoutait Mausbach, comptent beaucoup de disciples parmi les protestants allemands. Tout ce que le modernisme a fait, a été de recouvrir et de draper tout cela de formules catholiques »[1].

XVIII

Somme toute, en Allemagne, comme en France, en Angleterre et en Italie, le modernisme se sentait frappé. Ce fut le moment que choisit M. Paul Sabatier pour publier ses conférences de Londres sous ce titre : *les Modernistes*. En vue de relever le moral des novateurs et de leurs disciples, en vue surtout peut-être de donner le change aux catholiques sur la décadence du mouvement, il y faisait parade d'un optimisme triomphant : « Le modernisme, disait-il, est déjà virtuellement vainqueur. Le modernisme est aussi sûr de l'avenir que la sève qui monte dans l'arbre »[2]. Et, s'appliquant, en même temps, à représenter les modernistes comme les représentants les plus authentiques du catholicisme, « Si on voulait, disait-il, donner aux modernistes leur vrai nom, il faudrait les appeler tout purement et simplement les catholiques. Ils le sont, en effet, complètement, dans le sens religieux, philosophique et historique du mot »[3].

Mais de telles affirmations ne firent pas plus illusion aux catholiques fidèles qu'aux modernistes. Au moment même où le pasteur protestant leur décernait, avec tant

1. Ce discours a été traduit et publié par le *Bulletin de la Semaine* du 2 septembre 1908.
2. *Les Modernistes*, p. 105-107.
3. *Ibid.*, p. 24.

de désinvolture et d'assurance, un brevet de catholicisme, les principaux chefs du modernisme rompaient les derniers liens qui les attachaient extérieurement à l'Eglise de Rome. M. Loisy, nommé par décret ministériel du 2 mars 1909 professeur d'histoire des religions au Collège de France, y donnait un enseignement dégagé de toute préoccupation religieuse, et, quelques mois après, protestait avec force qu'il n'était pas même moderniste : « L'Eglise, disait-il, a déclaré que je n'étais plus catholique. De ce point, elle est juge, et sa sentence n'est pas à discuter[1] ». M. Murri, élu député le 14 mars 1909 et excommunié nommément le 22 mars, écrivait à son archevêque qu'il « voulait désormais travailler... pour toutes les causes humainement nobles, en dehors du cercle de son troupeau exsangue » ; car, ajoutait-il, « on peut faire aujourd'hui en Italie beaucoup plus de bien spirituel sans vous qu'avec vous ». Peu de temps après, le 15 juillet 1909, Tyrrell mourait presque subitement, après avoir mis la dernière main à un ouvrage au sujet duquel M. Loisy devait écrire « De l'*Evangile et l'Eglise*, on a pu dire que c'était un livre assez catholique mais peu chrétien ; le livre de Tyrell est très chrétien (?), mais, en vérité, il est peu catholique... Tous les deux peuvent dormir ensemble au cimetière des hérésies[2] ». Dieu seul pourrait dire si, au moment de paraître devant le tribunal suprême, l'âme de l'ancien jésuite, jadis si fervent envers l'Eucharistie, eut un mouvement de retour vers la foi de son sacerdoce et de ses vœux de religion. Mort sous le coup de l'excommunication, il fut privé des honneurs de la sépulture ecclésiastique ; ses héritiers, qui les réclamèrent, se heurtèrent à un refus absolu de l'évêque de Southwark, Mgr Amigo.

(*A suivre.*) F. MOURRET.

1. A. LOISY, *A propos de l'histoire des religions*, p. 146-149.
2. *Revue critique d'histoire et de littérature* du 15 juillet 1911. Le livre en question de Tyrrell, paru à Londres en 1909 sous ce titre : *Christianity at the Cross-Roads* (*Le christianisme à la croisée des chemins*), fut aussitôt traduit en français et publié sous ce dernier titre.

L'auditoire de Bossuet dans la cathédrale de Meaux

On connaît le vœu qu'exprimait solennellement Bossuet en terminant l'oraison funèbre du grand Condé: « Heureux si, averti par ces cheveux blancs du compte que je dois rendre de mon administration, je réserve au troupeau que je dois nourrir de la parole de vie les restes d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui s'éteint! »

Les historiens nous disent que l'évêque réalisa cette aspiration vraiment apostolique, et que, pendant les dix-sept années qu'il vécut encore, il ne cessa de faire entendre la parole de Dieu dans la cathédrale et dans les autres églises du diocèse de Meaux; mais ils ne nous disent pas l'impression que produisit sur ce nouveau théâtre l'éloquence qui avait fait longtemps l'admiration de Paris et de la cour.

Près d'un siècle s'était écoulé depuis la mort du grand orateur quand l'abbé de Vauxcelles osa écrire, au sujet de ses dernières prédications, une page qu'on ne peut lire sans surprise, et dont l'exactitude a été jusqu'ici fort différemment appréciée.

« Bossuet avait soixante ans, dit-il, quand il prononça l'oraison funèbre du grand Condé, et ce fut son dernier discours de ce genre. Il se dévoua tout entier à l'instruction de ses diocésains, prêchant fréquemment dans sa cathédrale où j'ai été étonné d'apprendre que son peuple finit par négliger de l'entendre, soit que son admirable talent eût diminué ou que l'habitude trop répétée en eût affaibli l'impression; soit, ce qui est plus probable, que Bossuet ayant pris celles des considérations les plus élevées et traitant des matières au-dessus de la portée du vulgaire, ses auditeurs fussent dans le cas de lui adresser le reproche que faisait à saint Chrysostome une bonne femme d'Antioche: « Père, nous « t'admirons, mais nous ne te comprenons pas. » C'est à M. le cardinal de Luynes que l'on a entendu plusieurs fois attester ce fait; il l'avait appris à Meaux des contemporains de ce grand homme, tandis qu'il était grand vicaire de son successeur. Bossuet déserté dans sa chaire,

me paraît une des plus grandes injures qu'on ait faites à l'éloquence. »

Sainte-Beuve cite cette page dans ses *Nouveaux lundis* (t. II, p. 358), mais il se hâte de protester énergiquement contre une affirmation qui lui paraît jurer avec ce que nous connaissons de Bossuet: « Je croirais volontiers, écrit-il, qu'il y a quelque chose de vrai dans le dire du cardinal de Luynes. Mais ce Bossuet déserté dans sa chaire est une invention, une exagération du commentateur, l'abbé de Vauxcelles. »

Par ailleurs, Mgr Demimuid publait ici même, en 1916, une étude sur l'éloquence de la chaire dans Bossuet et dans Fénelon, et, à propos de Bossuet, il se prononçait pour l'abbé de Vauxcelles contre Sainte-Beuve. A l'appui de son opinion, il rapportait une appréciation populaire, qui serait assurément curieuse si elle était contrôlée. On lui aurait affirmé, paraît-il, qu'aujourd'hui encore, dans certains cantons du diocèse de Meaux, les paysans diraient, en parlant d'un orateur qui ne soutient pas l'attention: « Il est ennuyeux comme Bossuet. »

Quoi qu'il en soit de ce dicton plus ou moins authentique, puisque Mgr Demimuid prenait fait et cause pour l'abbé de Vauxcelles, il aurait pu opposer à Sainte-Beuve un témoignage irrécusable et péremptoire, qui eût tranché définitivement la question.

Mais ce document a échappé à la sagacité des deux critiques et il ne semble pas avoir été soupçonné par les historiens de l'évêque de Meaux. Nous le signalons à ceux que le problème intéresse; peut-être leur épargnera-t-il des conjectures hasardées et des polémiques inutiles.

Sur la fin de son épiscopat, Bossuet célébrait un des anniversaires de son sacre. A cette occasion, le chanoine Treuvé, théologal du chapitre, prononça un discours qui a été conservé et qu'on peut lire dans la collection des *Orateurs sacrés* de Migne (t. XI, col. 1290 seqq.).

L'orateur fit naturellement l'éloge de son évêque, puis donnant libre cours aux sentiments qui remplissaient son cœur: « Tel est, s'écria-t-il, le Pasteur que Dieu nous a donné; il ne cesse de nous instruire, que dis-je, il instruit toute l'Eglise; depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant sa voix se fait entendre; car est-il un endroit dans le monde chrétien où ses admirables livres ne fassent et les délices des savants et la nourriture des simples; en est-il un où ses combats pour la foi ne

soient connus, où l'on ne célèbre ses victoires, où la vérité ne triomphe par les armes de lumière qu'il lui fournit?

« Oui, Messieurs, j'en sais un où la vérité, dans sa bouche et dans ses mains, ne triomphe pas; le dirai-je et le croirez-vous, siècles futurs? C'est ici, c'est sous ses yeux, c'est dans sa propre ville que ses instructions ne sont pas écoutées ni suivies avec la même avidité, avec le même empressement... Il vient à peine au sermon la sixième partie de ceux qui pourraient y être; on aime mieux jouer, danser, causer sur sa porte, dire des nouvelles, perdre le temps que d'aller entendre ce que Jésus-Christ nous fait dire par ceux qui prêchent. »

On conçoit difficilement aujourd'hui que ces récriminations aient été faites en présence même de Bossuet; mais le doute n'est plus possible quand on entend l'orateur former des vœux pour le bien spirituel de ses auditeurs et terminer en disant: « C'est, mon Dieu, ce que nous vous demandons, et ce que ce grand évêque va souhaiter pour nous, en nous bénissant en votre nom. »

Après un tel aveu, entouré de toutes les circonstances qui peuvent en garantir la vérité, il faut nécessairement s'incliner devant le fait, si invraisemblable qu'il paraisse. Mais on comprend que cette pénible constatation ait navré le bon chanoine, qu'elle lui ait inspiré une sortie un peu vive contre ceux qui vraisemblablement n'étaient pas là pour l'entendre, et qu'elle lui ait arraché cette apostrophe émue aux générations de l'avenir: « Le croirez-vous, siècles futurs? »

P. Bouvier, S. J.

Chronique Biblique

Ancien Testament

I. — PSAUMES. — JOB

J. M. Harden, B.D., LL.D. *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi* edited with Introduction and Apparatus criticus. In-8° de XXX-196 p., Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1922. Prix : 10 sh. net.

H. Pérennès, Docteur en Théol., Professeur d'Ecrit. Sainte au Séminaire de Quimper, *Les Psaumes Traduits et Commentés*, avec Préface du R. P. Condamin. Grand in-8° de XXII,320 p., 1922. Librairie des Jeunes, 3, rue de Luynes, Paris, VII°. — Prix : 11 fr.

John P. Peters, Ph. D., Sc. D., D. D., *The Psalms as Liturgies. Being the Paddock Lectures for* 1920. In-8° de 494 pages. Hodder et Stoughton, Londres ; 1922. Prix : 20 sh.

Moses Buttenwieser, Ph. D., *The Book of Job*. In-12 de XIX-370 pages. Hodder et Stoughton, Londres ; 1922. — Prix : 20 sh.

Pourquoi la traduction des *Psaumes* faite par S. Jérôme sur le texte hébreu n'a-t-elle pas été adoptée dans la liturgie de l'Eglise ? Sans doute parce que les fidèles, habitués à chanter les psaumes dans l'ancienne traduction, n'auraient pas supporté les changements du texte. Au dire de S. Augustin, le « lierre » mis par S. Jérôme, au ch. IV du livre de Jonas, à la place de la « courge » de la version des Septante, souleva un grand tumulte dans une église d'Afrique, et l'église faillit se vider (cf. Migne, P. L., t. 22, col. 833-834 et 930).

Avant de traduire le texte hébreu, S. Jérôme avait révisé deux fois, sur le grec, l'ancienne traduction latine de la Version des Septante. C'est la seconde révision (*Psalterium Gallicanum*) que nous lisons dans la Vulgate et dans le bréviaire romain.

La traduction du texte hébreu des *Psaumes* se trouve dans Migne, P. L. 28, col. 1123-1240 ; elle a été éditée plusieurs fois. Voici aujourd'hui une édition nouvelle, où d'anciens manuscrits du *British Museum*, jusqu'ici laissés de côté, ont été mis à contribution. L'éditeur M. J.-

M. Harden, a eu la très heureuse idée de présenter cette version avec la division *per cola et commata* donnée dans un manuscrit du IXe siècle, où les vers et membres du vers sont coupés avec une justesse remarquable suivant le sens et le parallélisme. Il choisit, pour constituer le texte, les leçons plus probables et, au bas des pages, il signale les variantes des principaux manuscrits soigneusement collationnés.

S. Jérôme se conforme le plus possible à l'ancienne version dans les passages bien rendus; mais il l'améliore sur bien des points où le traducteur grec avait mal lu ou mal compris le texte hébreu. Ainsi, dans l'ancienne version du Ps. **103**, on lit:

> Potabunt omnes bestiae agri,
> expectabunt onagri in siti sua.

Tous les animaux se désaltèrent; seuls, les onagres *attendent*, on ne sait pourquoi; ils attendent qu'on lise correctement le verbe (avec un *shin*, au lieu d'un *sin*). S. Jérôme l'a bien compris: « et reficiat onager sitim suam. » Par contre, il chasse du psaume **89** l'araignée méditative apocryphe (« anni nostri *sicut aranea* meditabuntur », nos années s'évanouissent comme le souffle de la parole ou d'un léger murmure.) [1]. Il n'a pas reconnu la limace dans le psaume **57**, v. 9, seul passage de la Bible où il en soit question: « Qu'ils soient comme la limace qui fond en marchant! » Mais il en approche en traduisant: « Quasi *vermis* tabefactus pertranseant », tandis que dans l'ancienne version l'idée de *fondre* a suggéré l'idée de *cire*: « Sicut *cera* quae fluit auferentur ». Trois mots hébreux qui signifient, l'un *terreur*, l'autre *premières pluies*, le troisième *docteur*, sont facilement confondus dans l'écriture. Le premier se présente au psaume **9**, v. 21; le second au psaume **83**, v. 8; l'ancienne version (Vulgate et bréviaire) porte ici *legislator* et là *legislatorem;* S. Jérôme a mis correctement *terrorem* au ps. **9**; et au ps. **83**, où il s'agit de pluie bienfaisante, *doctor*. Au lieu de *coturnix*, qui traduit *caille* en bon latin, dans le psaume **104**, 40 et qu'il emploie lui-même dans *Ex.* et *Num.*, il a préféré reproduire le mot grec des Septante, *ortygometra*. Il a été moins heureux encore en corrigeant dans l'ancienne italique (Ps. **77**, 45 et **104**, 31) cynomyia, « la mouche de chien », le taon, en *coenomyia*, « la mou-

1. Cf. *Recherches de Science Religieuse*, 1916, p. 129-131.

che commune » (cf. *Epist. ad Sunniam et Fretelam*, « Aquila πάμμιατον, id est, *omnimodam muscam* interpretatus est », Migne, P. L. **22**, 867): Il traduit lui-même « omne genus muscarum » (Ps. **77**, 45 et *Ex.* **8**, 21) et « musca omnimoda » (Ps. **104**, 31), trompé sans doute par les interprètes juifs qui rattachaient le mot *'arob*, « taon », à un mot qui s'écrit avec les mêmes consonnes et signifie « mélange ».

Il arrive à S. Jérôme, comme aux Septante, de mal lire un mot hébreu ou de le mal comprendre. Un exemple curieux se trouve au ps. **72**, 21, où il écrit: « et lumbi mei velut *ignis fumigans* »: le verbe hébreu, qui signifie *être piqué*, est coupé en deux; les deux premières consonnes donnent du *feu*, et aux dernières on prête le sens du verbe araméen *fumer*.

Les meilleurs juges s'accordent à reconnaître que la version de S. Jérôme est une œuvre très remarquable, eu égard au temps où elle a paru. Mais il n'y a nulle présomption à essayer de faire mieux, en profitant de toutes les ressources dont on dispose aujourd'hui. Au temps du concile de Trente, Jérôme Oleaster espérait que Paul IV, « ad instar Damasi, Vulgatam Versionem ad fontes corrigendi provinciam viris linguarum peritis demandaret » (*Praef. Com. in Pent.*)

M. l'abbé H. Pérennès, professeur d'Ecriture Sainte et d'hébreu au grand Séminaire de Quimper, nous donne une traduction nouvelle des Psaumes qui « a pour base le texte massorétique, contrôlé et amélioré à l'aide des Versions anciennes, particulièrement de la Version des LXX. » Ainsi, il traduit très justement, ps. **23**, 6:

Telle est la race de ceux qui le cherchent,
qui recherchent la face du Dieu de Jacob.

Une note cite le texte massorétique, *qui cherchent ta face, ô Jacob*, et ajoute avec raison: « La leçon des LXX et de la version syriaque s'impose ». — S. Jérôme a suivi l'hébreu, « quaerentium faciem tuam, Jacob », et, de nos jours, Mme d'Eyragues également. Mais nulle part le Dieu d'Israël n'est appelé « Jacob »!

M. Pérennès est très modéré dans la critique textuelle: s'il corrige un mot, s'il admet une légère transposition, c'est à bon escient, pour de solides raisons. On ne trouvera pas chez lui des restitutions de texte fantaisistes, appuyées sur des théories métriques conjecturales. Quel-

quefois une série de points indique une lacune probable; on suppose que de la pièce primitive, un ou plusieurs mots sont tombés: mais c'est assez rare. Rien qui ressemble au psautier traduit en français, d'après les principes de Bickell, il y a vingt-cinq ans, où trop souvent des lignes de points terminées par une croix invitaient à pleurer la perte de quelques vers qui n'ont jamais existé.

Dans le psaume **48**, le traducteur n'est pas amené par sa théorie strophique à répéter cinq fois le refrain, alors que le texte hébreu et les versions anciennes ne le portent que deux fois. Sa division détache les versets 2-5, qui sont nettement un préambule, et distingue deux grandes strophes, terminées chacune par le même vers, en manière de refrain, et développant l'une et l'autre une idée particulière: I., v. 6-13: La *mort* pour tous, même pour les riches. — II.: v. 24-21: Le juste, mais non le riche orgueilleux, sera délivré du *Cheol*.

La restitution de la forme poétique, qui caractérise le présent ouvrage, met en relief les idées principales de chaque psaume, elle marque leur développement logique et harmonieux. Il en résulte un grand avantage pour l'intelligence du sens, comme aussi du point de vue critique; j'ai tâché de le souligner dans la préface que le savant professeur m'a fait l'honneur de me demander; mais on s'en rendra compte bien mieux en tournant les pages de ce livre.

L'exécution typographique sert à merveille le dessein de l'auteur. On voit les strophes se détacher nettement, avec les groupes de vers qui les composent et le titre qui les résume. D'un coup d'œil, par exemple, on saisit la marche dramatique du magnifique psaume **72**: I. La prospérité des impies, scandale. — II. Leur orgueil, leur audace. — III. Terrible tentation pour le juste. — I. Solution: courte durée de la prospérité de l'impie. — II. Conclusion: pour le juste, possession éternelle de Dieu, le vrai bien. — On a ainsi, par le seul fait de l'analyse logique, un commentaire rapide et lumineux de chaque poème. Deux sortes de notes suivent d'ordinaire la traduction, les unes, relatives à la critique textuelle, justifient les leçons adoptées; les autres ont pour but d'éclaircir la suite du sens, d'expliquer les allusions, les expressions proverbiales, de montrer le caractère messianique du psaume. M. Pérennès a connu, consulté, utilisé avec discernement les meilleurs travaux publiés sur ce sujet

depuis une cinquantaine d'années. L'*Introduction* fournit les notions essentielles sur la poésie des psaumes, la formation et la division du recueil, le texte hébreu et les versions anciennes; les décisions de la Commission Biblique sur les auteurs et l'époque de la composition sont citées intégralement.

Voilà donc un guide sûr pour les prêtres dans la récitation du bréviaire, un précieux instrument de travail pour les professeurs d'Ecriture sainte, et qu'ils seront portés à prendre comme texte de cours en expliquant le psautier à leurs élèves; un livre de prière liturgique et de poésie biblique qui intéressera les laïques instruits. Dans les circonstances actuelles, si ingrates pour toute publication sérieuse et scientifique, la modicité du prix de l'ouvrage est vraiment extraordinaire.

L'auteur prépare un volume de 100 à 150 pages, qui paraîtra dans peu de mois, sur les *Psaumes dans la Liturgie romaine*.

***

Ce qui frappe d'abord dans le travail publié, en 1922, par le Dr John P. Peters, *The Psalms as Liturgies*, c'est le caractère de *Conférences publiques* marqué par le sous-titre: « Being the Paddock Lectures for 1920 ». Il y a six conférences: la première est tout simplement une introduction sur le psautier, les caractères particuliers des divers livres qui le composent, les auteurs, l'occasion de ces chants, l'origine de la psalmodie, la forme poétique, les indications musicales et rituelles, les instruments de musique, la danse et le chant, une longue discussion sur la date du psautier, puis quelques pages sur l'usage des psaumes chez les Juifs et dans l'Eglise chrétienne, en tout 87 pages, c'est-à-dire une séance de lecture de près de cinq heures, où l'on ne sait qu'admirer le plus, le rare courage du conférencier ou l'héroïsme des auditeurs.

Les cinq « Lectures » suivantes ne sont pas autre chose que l'interprétation des 150 Psaumes. Une double version est donnée, sur deux colonnes: d'un côté, la Version anglicane autorisée et, en regard, une traduction nouvelle de l'auteur. Puis, un bref commentaire cherche à déterminer le sens liturgique du psaume, à élucider les parties les plus difficiles, verset par verset.

Organisateur et premier directeur des campagnes de

fouilles entreprises en Babylonie à Nippour par l'Université de Pensylvanie (1888-1900), l'auteur profite de son expérience, de ses connaissances archéologiques, de ses souvenirs de voyage. Volontiers aussi, il indique que tel ou tel psaume avait les prédilections de Luther, de Cromwell, ou des Huguenots pendant les guerres de religion; il sait que le psaume **83** (**82**) était souvent cité par Kruger pendant la guerre des Boers. Par contre, il semble ne pas connaître encore la réforme de Pie X pour la récitation du bréviaire dans l'Eglise romaine (p. 82). A des remarques intéressantes et suggestives se mêlent des rapprochements forcés et des conjectures de pure fantaisie. Certains psaumes sont trop facilement comparés à des incantations babyloniennes. Que les psaumes **46** (Vulg. **45**), **48** (**47**), **87** (**86**) aient été composés pour le sanctuaire de Dan, voilà une idée neuve, mais l'embryon de preuve qui l'accompagne est insuffisant. La forme de *conférences* se prêtait mal à une argumentation serrée; aussi l'auteur procède surtout par voie d'affirmation ou de simple proposition, d'hypothèse dont parfois, semble-t-il, une riche imagination fait tous les frais, par exemple, pour la prétendue teneur primitive du psaume **49** (**48**) et de quelques autres.

Le professeur Peters qui attaque avec raison les excès de la critique textuelle, découvre lui-même, sans motif plausible, diverses gloses et additions, ainsi dans ps. **68** (**67**). Au lieu du titre énigmatique du ps. **22** (**21**), « sur *Biche de l'Aurore* », il propose: « sur la brebis de l'offrande pour le délit », double métamorphose qui lui paraît toute naturelle: la *biche* devient *brebis*, et *shahar* « aurore » est lu *asham*, par « un tout petit changement de lettres » qui consiste à transformer deux lettres sur trois et à changer de place celle qui reste. L'explication du psaume s'appuie ensuite sur cette restauration hardie et sans fondement. Notons encore cette opinion singulière, que la survivance dans le Cheol n'était pas admise pour la masse du peuple, mais seulement pour les chefs dont le corps était conservé dans un tombeau (p. 126).

Nulle part l'auteur n'explique pourquoi le nom divin est écrit par lui *Yahaweh*. On regrettera aussi l'absence d'une table des matières, lacune d'autant plus fâcheuse que les psaumes ne sont pas tous expliqués suivant l'ordre du psautier.

Voici une traduction nouvelle du livre de *Job*, avec un commentaire et des notes, puis le texte hébreu ponctué, contenant toutes les corrections indiquées dans le commentaire, enfin table des matières assez complète et index des mots hébreux, idiotismes, formes particulières. L'auteur fait remarquer que sa traduction, en bien des endroits, diffère radicalement de toutes les précédentes, généralement reçues, mais que, dans ces cas, elle résulte toujours d'une étude minutieuse du texte; il explore les plus obscures anfractuosités de la syntaxe hébraïque.

M. Buttenwieser estime que l'interprétation arbitraire et fantaisiste d'un certain nombre de passages vient d'une tradition ancienne, qui se reflète dans les commentaires juifs du Moyen Age, se retrouve antérieurement dans les Targoums et remonte jusqu'au temps de la Version des Septante.

A son jugement, le livre de Job serait un drame, plutôt qu'un poème didactique, et l'auteur de ce drame mettrait en scène le personnage de Job pour combattre la théorie des rétributions *terrestres* individuelles, qui faisait de la piété, dit-il, une sorte de marché, *do ut des*. Cette œuvre aurait surgi (toujours suivant M. B.) à une époque intermédiaire entre les temps anciens où l'on admettait la solidarité de l'individu et de la nation, la responsabilité de toute la communauté pour les crimes de chacun de ses membres, et les deux derniers siècles avant Jésus-Christ, où s'affirmait la croyance aux rétributions ultra-terrestres, par exemple, dans le II[e] livre des *Macchabées*. En comparant les idées du livre de Job en cette matière avec celles de Jérémie et d'Ezéchiel, et par d'autres considérations de critique interne, M. B. place la composition de ce beau poème vers 400 avant Jésus-Christ. On pourra tirer profit de cette discussion, bien qu'elle présente quelques généralisations excessives et diverses vues contestables.

L'auteur admet que le prologue est de la même main que les dialogues, il consacre un long chapitre de l'Introduction à le prouver; il pense que les discours d'Elihou ne faisaient pas partie du poème primitif; dans l'épilogue les versets 10, 12-17 lui paraissent avoir été ajoutés après coup.

Un point qui rencontrera plus de résistance de la part des exégètes, c'est la restitution du texte élaborée par M. Buttenwieser. Dans les quinze premiers chapitres, il

n'y a que quelques transpositions de passages très courts; mais à partir du ch. **16**, c'est une véritable refonte du poème. Les chapitres **16** et **17**, déchiquetés, sont mêlés ensemble et avec des parties bouleversées des chapitres **29** et **30**; voici l'ordre nouveau: **16,** 1-3; **17**, 10; **16**, 4-6; **29,** 2-6, 19-20, 18, 11, 7-9, 21-25; **30**, 9-10, **1**; **16**, 10-11; **80**, 11; **16**, 7 et premier mot de 8; **17,** 7, 6; **16**, 8-9, 12-17; **17**, 8-9; **30**, 28 b; **16**, 18-22; **17**, 3-15, 12; **30**, 26; **17,** 11; **30,** 22; **17,** 1b-2; **30**, 24; **17**, 13-16. Quelle raison plausible peut on donner d'un pareil morcellement? L'ingénieux critique ne s'en préoccupe guère; il continue l'opération pour le reste du livre. Le ch. **19** est combiné avec des parties du chapitre **30**. Un discours de Job est reconstitué avec des fragments mélangés des ch. **27**, **31**, **23**, **29**, **30**. Il est peu probable que cette salade russe rencontre beaucoup d'amateurs. M. B. compte sur la suite logique des idées pour démontrer son hypothèse. On pourrait accorder que souvent l'ordre proposé par lui n'est pas mauvais, qu'il est *possible;* mais de là à le tenir pour primitif, il y a loin. Quantité d'autres combinaisons sont également possibles. Pour qu'il y ait une *probabilité* solide, parfois voisine de la certitude, il faut, semble-t-il, plusieurs indices convergents: la suite du sens améliorée, à l'endroit d'où l'on ôte tel passage mal placé, et à l'endroit où on le met; et, *de plus*, la symétrie, le rythme rétabli ici et là; un pareil résultat ne peut pas être attribué à des coïncidences fortuites; on doit y reconnaître l'ordre primitif voulu par l'auteur du poème.

On ne voit pas que M. B. ait fait cette démonstration; il distingue des vers dans les dialogues; il en trouve même, contre l'opinion générale, dans la plus grande partie du prologue, mais pour lui, le rythme poétique semble se borner à ce premier élément.

II. — CHRONOLOGIE. HISTOIRE. PENTATEUQUE

Franz Xaver Kugler, S. J., *Von Moses bis Paulus*. Forschungen zur Geschichte Israels nach Biblischen und Profangeschichtlichen insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen. In-4° de XVIII-535 pages. Aschendorff, Münster in Westf., 1922.

Alexis Mallon, S. J., *Les Hébreux en Egypte* (*Orientalia*, n° 3). In-4° de 213 pages, avec de nombreuses illustrations. Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1.; 1922.

S. G. Mgr J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 7e édition (17e mille). Deux volumes in-12 de LXXV-369 et IX-489 pages. Gabalda, Paris; 1922.

Joseph-Francis Rhode, O. F. M., *The Arabic Versions of the Pentateuch in the Church of Egypt*. Grand in-8° de 121+63 pages avec deux planches. Saint Louis, Mo. B. Herder Book Company, 1921.

Giovanni Luzzi, *La Bibbia tradotta dai Testi originali e annotata*. Fasc. I. *Genesi*; fasc. II. *Esodo-Levitico*. Grand in-8° de XXXV-355 pages avec 16 planches et trois cartes géographiques. Florence, G. C. Sansoni, sans date.

De Moïse à Paul. Recherches sur l'histoire d'Israël... C'est le titre d'un grand ouvrage que vient de publier le P. F. X. Kugler, dont les travaux d'assyriologie et d'astronomie sont bien connus dans le monde savant. La « genèse » de ce magnifique volume est expliquée dans la préface, et nous voyons comment de problème en problème, de découverte en découverte, l'auteur a passé du domaine des textes cunéiformes sur le terrain de l'histoire biblique.

En décembre 1914, le P. Kugler découvrit dans un fragment d'une tablette astronomique, datée de l'an 171 de l'ère des Séleucides (c'est-à-dire 141 av. J.-C.), quelques données chronologiques sur la malheureuse incursion de Démétrios II Nicator en Médie, qui non seulement confirmaient, mais complétaient sur plusieurs points importants le passage **14**, 1-3 du Ier livre des *Macchabées*. Ce document cunéiforme mentionne la campagne de Mithridate Ier contre Séleucie, « ville royale », et donne le mois et le jour où commença la domination des Parthes en Babylonie. Le même document montre que l'ère des Séleucides, telle qu'elle est comptée dans le Ier livre des Macchabées, commence le 1er jour de Nisan 312 av. J.-C., — résultat important qui tranche une question controversée, car un certain nombre d'auteurs se prononçaient pour l'an 311. Cette ère est comptée autrement dans le IIe livre des *Macchabées*: elle commence le 1er jour de Tishri 312. Enfin, dans la supputation babylonienne, elle part du 1er jour de Nisan 311 (p. 302-303, 344, 352-353).

Une dissertation voisine de celle-ci discute et rectifie, d'après les nouvelles sources cunéiformes, l'histoire et

la chronologie des Séleucides jusqu'à 130-129 av. J.-C. Il faudra modifier sur quelques points les dates données par M. Bouché-Leclercq dans sa récente *Histoire des Séleucides*.

Encouragé par les résultats obtenus à l'aide des documents cunéiformes, le P. Kugler a poussé plus loin ses recherches et s'est mis à comparer l'un avec l'autre les deux livres des *Macchabées*, si attaqués, surtout le second, par la critique moderne. Voici quelques-unes de ses conclusions. L'assemblée de Maspha et la bataille d'Emmaüs qui suivit ont eu lieu certainement en 166 av. J. C. et très vraisemblablement les 24 et 25 mai. La grande victoire de Judas Macchabée sur Lysias (automne 165), I, *Mac.* **4**, 26-59, ne paraît pas être racontée dans le II[e] livre des *Macchabées*, et c'est véritablement étrange. Voici l'explication de Kugler: II *Mac.* **8**, 30-36 n'est pas à sa place chronologique; de plus, la défaite de Timothée et de Bacchidès et la fête célébrée ensuite à Jérusalem (**8**, 30-33) sont identiques à la défaite de Lysias (I *Mac.* **4**, 26-35) et à l'entrée des troupes de Judas à Jérusalem, qui suivit (I *Mac.* **4**, 36, 37). Après avoir discuté soigneusement cette question, il propose de restituer ainsi l'ordre chronologique: **8**, 1-29; 34-36; x+**8**, 30-33; **10**, 1-8; **9**, 1-29; **10**, 9, 10. D'autres problèmes relatifs aux mêmes écrits sont examinés ensuite et reçoivent des solutions nouvelles, qui méritent d'être étudiées de près et qu'il est impossible de résumer en quelques lignes.

Il suffit d'ailleurs d'énoncer le sujet de ces études de chronologie pour en montrer l'importance. Ainsi, la III[e] dissertation discute la chronologie des rois de Juda et d'Israël et les dates données dans le livre d'Ezéchiel. La IV[e] aborde les plus graves questions des livres d'Esdras et de Néhémie et traite, en particulier, de l'ordre historique des faits, qui a soulevé déjà tant de controverses (cf. cette *Revue*, 15 avril 1922, p. 110-111). L'auteur arrive aux conclusions suivantes: le voyage d'Esdras et sa réforme des mariages (Esdr. **7-10**) ont eu lieu la 7[e] année d'Artaxerxès I[er] (458/7 av. J.-C.). La reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie et les réformes d'Esdras relatives au culte se placent dans la 20[e] année d'Artaxerxès I[er] (445 av. J.-C.). Après avoir apporté ses preuves, fondées surtout sur l'exacte détermination des dates du calendrier, au moyen de l'astro-

nomie, et leur rapport avec les diverses données des textes, le P. K. répond aux objections et aux arguments de Van Hoonacker.

Dans la VIII[e] étude, l'auteur fixe l'époque précise de la prise de Jérusalem par Pompée, et, plus tard, par Hérode et Sosius. Il consacre la IX[e] à rechercher la date de l'arrestation de S. Paul (16 mai 58). L'itinéraire de S. Paul au printemps de 58 est marqué jour par jour; et, à l'aide de cette date pour point de départ, la chronologie des événements qui précèdent et suivent est calculée exactement. La X[e] dissertation débrouille la chronologie de la *Guerre juive*, de Flavius Josèphe.

Comme l'auteur le remarque avec raison, il n'y a pas en tout cela un simple intérêt chronologique, mais du point de vue de la critique, de l'exégèse, de l'histoire politique et religieuse, quantité de questions importantes sont traitées dans ce volume.

Une fois dans la région de l'Ancien Testament, le P. Kugler s'est trouvé, tout naturellement, entraîné dans l'orbite de la question du Pentateuque. On ne saurait lui en faire un reproche et prétendre que cette étude est étrangère au sujet traité. La constitution du calendrier israélite, l'année sabbatique et l'année jubilaire, l'époque des fêtes, etc., touchent de fort près aux recherches chronologiques de l'auteur. Il examine surtout le sens et la valeur des données du Code sacerdotal; plus loin, dans une longue dissertation spéciale, il s'applique à démontrer que le livre des *Chroniques* ou *Paralipomènes* est digne de foi; il en discute un bon nombre de passages, en les comparant aux endroits parallèles du livre des *Rois*. L'invitation à lire le passage du II[e] livre des *Rois*, **23**, 4-20 avant **22**,3—**23**,3, c'est-à-dire à placer les réformes de Josias avant la découverte du livre de la Loi, rencontrera, je crois, une vive résistance. Les raisons apportées sont les suivantes: 1. Josias, dont la piété est attestée deux fois dans le livre des Rois, n'aurait pas attendu dix-huit ans pour combattre l'idolâtrie. 2. Le témoignage de II *Chron.*, **34**, 3 sqq. — Mais il faut considérer que Josias devint roi à l'âge de huit ans, et qu'il ne pouvait pas, au début de son règne, gouverner d'une façon très efficace. Les habitudes prises pendant la longue idolâtrie des règnes précédents devaient avoir des défenseurs parmi les ministres et les personnages influents. Josias a pu « commencer », comme dit deux fois le passage II *Chron.*

34, 3, et ne pas faire grand'chose les premières années, sans qu'il y eût de sa faute. Il méritait donc l'éloge donné à sa piété : « il n'y eut point de roi comme lui avant ni après lui ». Une formule semblable est employée pour Ezéchias (II *Reg.* 18, 5) ; il ne faut donc pas la prendre trop strictement. S'il y avait à résoudre seulement cinq ou six difficultés, on pourrait en venir à bout par des conjectures ingénieuses, pour chaque cas traité en particulier et sans connexion avec le reste du livre ; on passerait par-dessus telle invraisemblance, telle interprétation un peu forcée et artificielle ; mais il s'agit d'une masse de traits caractéristiques, dans le Code sacerdotal, dans les *Paralipomènes*, etc., qui convergent *dans le même sens* et dont la solution profonde et générale doit être cherchée dans la nature même des livres qui les présentent, livres inspirés et sans erreur, mais d'un genre spécial[1].

Sûrement ce nouveau livre du savant assyriologue sera lu, consulté, compulsé, étudié, discuté par les exégètes des deux Testaments et par les professeurs d'Ecriture Sainte, par tous ceux qui s'occupent d'histoire ancienne, biblique ou profane. Il met à leur disposition des matériaux de bon aloi, des documents de première valeur, une quantité de renseignements utiles, depuis les premières pages jusqu'aux dernières qui contiennent divers appendices fort intéressants. Ajoutons que, dans les circonstances actuelles, la parfaite exécution typographique d'un si grand ouvrage est une réussite remarquable.

1. Il n'est guère possible de traduire autrement que S. Jérôme qui a mis *Satan* dans I Par. 21,1 ; et dans le passage parallèle, II *Sam.* 24,1, la seule interprétation naturelle est aussi celle de S. Jérôme : Et addidit furor Domini irasci contra Israel commovitque David... — La leçon *dans tout l'endroit*, pour le fameux passage, *Ex.* 20, 24 est bien improbable ; avec Syr. et Targ., lire *en tout endroit* (cf. LXX et Vulg.). — Après la division du royaume, on ne pouvait pas dans le royaume des Dix Tribus se rendre à Jérusalem pour le culte, c'est vrai ; mais si la loi de l'unité de sanctuaire existait alors dans sa forme stricte, n'avait-elle aucun sens pour ce royaume? D'où vient que la pluralité des sanctuaires ne scandalise nullement le prophète Elie, qui déplore qu'on ait renversé *les autels* de Iahvé? (I. *Reg.* 19, 14). — Au temps de Saül, Gilgal est le centre du culte avec l'Arche d'alliance, est-il dit p. 100. Mais alors que fait à Nobé (Nob), dans le même temps, Achimélech avec l'éphod et 85 autres prêtres? — Les nombres très forts du livre des *Paralipomènes* n'ont-ils pas un sens un peu spécial, par exemple, « 400.000 hommes d'élite » et « 800.000 hommes d'élite » (II *Chron.* 13,3), l'armée de Zara d'*un million* d'hommes, et celle d'Asa, roi de Juda, de 580.000 guerriers (14,7,8) ; l'armée de Josaphat, fils d'Asa, atteint un total d'un million cent soixante mille hommes ! (17,12-19). Etc.

Quelques mots sur l'appendice I (p. 497-501) d'une importance capitale. Il donne pour la date du règne de Hammourabi 1947-1905 av. J.-C., au lieu de 2123-2081. Les calculs de l'auteur sont fondés sur des observations du coucher et du lever héliaque de la planète Vénus enregistrées au temps du roi Ammizadouga. Le phénomène observé, se représentant à divers intervalles de temps, indiquait plusieurs dates possibles pour le règne de Ammizadouga et pour l'époque de la 1re dynastie babylonienne. On pouvait avoir pour le règne de Hammourabi le choix entre : *a*. 2187-2145 ; *b*. 2123-2081 ; *c*. 2003-1961 ; *d*. 1947-1905. En 1912, Kugler avait choisi l'hypothèse *b* comme plus probable d'après les autres sources, et très voisine de la date conjecturée par les assyriologues Thureau-Dangin et Ungnad. D'autres considérations, historiques et surtout astronomiques en connexion avec l'étude du calendrier babylonien, l'amènent aujourd'hui à se prononcer pour l'hypothèse *d*. L'auteur traitera cette question en détail dans la suite de son ouvrage d'astronomie babylonienne *Sternkunde und Sterndienst in Babel*.

*
* *

Est-ce qu'une découverte nouvelle éclaire l'histoire biblique de l'Exode? On se le demandera sans doute, en voyant le beau volume des *Orientalia*, intitulé « Les Hébreux en Egypte ». Le P. A. Mallon répond que parmi les monuments de l'Egypte ancienne retrouvés jusqu'à ce jour on ne rencontre « aucun document clair et précis parlant explicitement du peuple de Dieu » (p. 5). Le but de son travail est de placer le récit biblique dans le cadre merveilleux que lui fournit l'histoire égyptienne.

Egyptologue bien informé, critique sagace et judicieux, il y réussit très heureusement. Cet ouvrage, d'une lecture fort agréable, présente dans une synthèse magistrale, avec un ordre parfait, tout ce que les textes hiéroglyphiques nous font connaître des rapports entre l'Egypte et les Asiatiques au second millénaire avant Jésus-Christ. Si l'auteur met parfois le pied sur le terrain de la critique du Pentateuque, il ne le fait pas sans de grandes précautions avec la claire conscience de sa responsabilité[1].

1. Il faut espérer que les *Orientalia* ou les *Scripta Pontificii Instituti Biblici* donneront une étude approfondie sur ce sujet capital. Récemment le R. P. Fernandez estimait qu'il était de notre devoir d'affronter résolument le problème littéraire du Pentateuque, trop peu étudié par les catholiques (*Biblica*, 1920, p. 210). Déjà, en 1910,

Diverses compositions littéraires des bords du Nil, inscriptions, peintures et bas-reliefs des tombeaux attestent la pénétration lente des Asiatiques en Egypte et leur établissement sur ce sol fertile, depuis la XII[e] dynastie. Le cas d'Israël n'est pas isolé; il est en harmonie avec les circonstances et les mœurs de l'époque. L'histoire de Sinouhit, exploitée en premier lieu, est fort intéressante, par le tableau pittoresque qu'elle trace de la vie palestinienne, comme aussi par le genre littéraire du récit: au lieu d'une histoire véritable, « de nos jours on tend plutôt à y voir un roman à cause des analogies évidentes avec d'autres compositions littéraires de la même époque » (vers 2.000 ans av. J.-C.). Très curieux, les scarabées du temps des Hyksos, spécialement ceux qui portent le nom de Jacob. « Est-il besoin de faire remarquer combien il est intéressant de rencontrer dans le Delta ces Jacob, chefs de famille assurément, précisément à l'époque où selon la Bible y séjournaient le Patriarche Jacob et ses enfants. » (p. 49.) Tout ce qui peut servir à mieux comprendre l'histoire de Joseph, son élévation à la cour du pharaon, son administration, est mis en bonne lumière.

Il faut lire attentivement l'excellente discussion sur la question de savoir où était la terre de Gessen accordée aux Hébreux. La théorie d'Edouard Naville, généralement admise, passe enfin ici au creuset d'une critique méthodique et se trouve, au sortir de cette épreuve, réduite à une très mince valeur[1]. Une savante étude de l'égyptologue Alan Gardiner, résumée par le P. Mallon, ruine l'argument philologique, qui repose sur un nom géographique égyptien mal lu et faussement identifié avec l'hébreu *Goshen*. Puis vient la question de l'emplacement des villes nommées dans la Bible: « Où était cette Ramsès que les Hébreux construisaient en même temps que Pithom, sous la férule des surveillants égyptiens? Dans le système de Naville trop facilement adopté par les exégètes, Pithom serait à Tell-el-Maskhouta, dans le Ouadi Toumilat, et Ramsès à Tell Artabi, à quelques kilomètres

à Rome, le R. P. Méchineau, exégète de la plus rigoureuse orthodoxie, a pu écrire « qu'il faut convenir avec toute la critique moderne que la *Genèse* entière trahit chez celui qui en est l'auteur l'emploi de documents d'origine diverse » (*L'Historicité des Trois premiers chapitres de la Genèse*, Rome, 1910, p. 123).

1. On en sera moins étonné, si l'on se rappelle les conjectures fantastiques et les argumentations déconcertantes de M. Naville, intitulées « Archéologie de l'Ancien Testament »; voir cette *Revue*, 1[er] janvier 1914, p. 546.

à l'Ouest. Sans preuve sérieuse d'ailleurs, au moins pour la seconde identification » (p. 106). Par un examen sérieux des textes, par une discussion calme et objective, le P. Mallon aboutit, avec Gardiner, à l'identification : Ramsès = Pi-Ramessé pharaonique = Péluse ; Pithom = Patoumos = Tell Artabi. Naville s'est trompé aussi en admettant que la mer Rouge, au temps de Moïse, rejoignait le lac Timsah ; c'est ce qu'on verra dans le chapitre sur la mer Rouge au temps de l'exode, où l'auteur, toujours au courant des meilleurs travaux, s'appuie sur une monographie de Jean Clédat, *Notes sur l'isthme de Suez*.

Le P. Mallon incline à placer l'exode sous Ménephtah ; mais l'état actuel des documents ne lui permet pas d'arriver à une solution définitive de cette question chronologique très controversée.

Trois appendices contiennent des données fort intéressantes, en particulier la liste des noms gravés sur les scarabées hyksos, les textes relatifs à la mer Rouge et à la région de l'isthme : un texte assez long de la pélerine Ethérie est cité et commenté. Enfin, une cinquantaine de figures mettent, dans un texte déjà bien attrayant par lui-même[1], un surcroît d'agrément et de clarté.

***

L'*Histoire de l'Ancien Testament*, par S. G. Mgr Pelt, est arrivée à la 7e édition (17e mille) : les qualités de cet ouvrage ont été généralement appréciées. Sur les points où l'histoire biblique peut être éclairée par l'assyriologie, cette dernière édition a été mise à jour d'après les données nouvelles des monuments, suivant les indications du P. V. Scheil, membre de l'Institut. Une comparaison minutieuse avec les précédentes éditions révèlerait avec quel soin le texte, même d'une simple note, a été retouché, par exemple, t. I, p. 12, sur le pays d'Elam dont Suse fut la capitale.

L'auteur regrette que les circonstances n'aient pas permis un remaniement plus complet. Pour mettre l'ouvrage au courant sans le refondre, on pourrait, dans les

1. Les notes mêmes sont pleines d'intérêt et parfois ne manquent pas d'un certain charme, comme la note humoristique de la page 141, sur les charmeurs de serpents. On voudrait bien, dans la note de la page 27, le texte même, au lieu d'un simple résumé, du beau passage de l'instruction du roi Akhthoi à son fils Mérikéré, où Dieu est regardé comme le créateur de toutes choses.

éditions suivantes, recourir au moyen employé dans l'histoire de la *Littérature syriaque* de Rubens Duval et dans l'*Introduction à la Littérature de l'Ancien Testament* de Driver: imprimer à part, en tête ou à la fin du volume, les additions et modifications utiles pour une édition nouvelle, sauf à les faire entrer plus tard dans le texte, à l'occasion d'un remaniement plus profond.

Voici un travail important dont la publication a, du fait de la guerre, subi près de sept ans de retard. C'est une étude consciencieuse sur les *Versions arabes du Pentateuque* dans l'Eglise d'Egypte. L'Introduction, très intéressante, retrace les circonstances historiques qui ont pu donner lieu à une traduction arabe de la Bible. L'auteur, le P. Rhode, montre que diverses questions relatives aux origines et au caractère de cette version ont été ou laissées le plus souvent de côté dans les Introductions et les dictionnaires bibliques, ou à peine touchées superficiellement, ou trop légèrement tranchées, en somme pas encore traitées scientifiquement. Son travail, qui porte presque uniquement sur des manuscrits, est le défrichement méthodique d'une partie de ce champ mal exploré.

L'auteur a fait un choix des meilleurs manuscrits; il en étudie spécialement dix-huit, dont cinq présentent sur des colonnes parallèles le texte copte et la traduction arabe. Après les avoir décrits et caractérisés, il les classe suivant leurs rapports de ressemblance et leurs relations de famille; il distingue deux versions arabes du Pentateuque, l'une Melchite et l'autre Jacobite. De chacune de ces deux versions, le P. Rhode essaie d'établir un texte d'après les meilleures leçons des manuscrits, pour les ch. **1-6**, **18** et **50** de la *Genèse*. Il reproduit ensuite, pour ces mêmes chapitres, un manuscrit du Vatican et un de la bibliothèque Bodléienne. Ces quatre séries de textes arabes remplissent la deuxième partie de l'ouvrage. Remarquable et utile travail dans l'immense champ de la critique biblique textuelle.

L'importante maison d'éditions de G. C. Sansoni à Florence vient d'entreprendre la publication d'un grand travail sur la Bible. C'est la traduction complète des textes originaux, hébreu et grec, par Giovanni Luzzi. Elle doit être accompagnée d'une Introduction générale

sur la formation de l'Ancien et du Nouveau Testament, et d'Introductions spéciales sur la composition, le plan, l'auteur et l'âge de chaque livre, avec des notes courtes et substantielles sur les passages qui ont besoin d'éclaircissement, en ce qui concerne les formules de langage, l'histoire, la géographie, les mœurs et coutumes.

L'ouvrage entier comprendra dix volumes gd in-8°; il paraîtra en fascicules, à raison de deux volumes par an. Dans la répartition des livres bibliques en ces dix volumes il y a, semble-t-il, quelque disproportion: Isaïe, Jérémie, Ezéchiel doivent former un seul volume; mais le texte de chacun de ces trois prophètes est plus long que celui des Douze Petits Prophètes qui doit, à lui seul, remplir le volume suivant.

On remarquera le titre du volume VIII, annoncé dans le prospectus, *Gli Apocrifi*; il s'agit évidemment des livres appelés « apocryphes » par les juifs et les protestants, et « deutérocanoniques » par les catholiques. Cette particularité, avec quelques autres, montre que l'œuvre est entreprise dans un esprit de critique indépendante. L'auteur expose brièvement le problème de la composition du Pentateuque; il paraît suivre de préférence les critiques plus modérés, comme Driver, surtout Lucien Gautier, et adopter leurs conclusions. Dans la traduction, les divers documents sont indiqués en marge par des initiales.

L'ouvrage sera richement illustré de reproductions des documents et monuments archéologiques sur planches hors texte; il est imprimé en caractères nets, qui ne manquent pas d'élégance. Les deux premiers fascicules, *Genesi, Esodo-Levitico*, donnent une bonne idée de l'exécution matérielle de ce grand travail.

Albert Condamin, S. J.

P. S. Le beau livre de M. L. Desnoyers, *Histoire du Peuple Hébreu*, tome I^er^, devait être étudié dans cette chronique. Le compte rendu, retardé par des circonstances imprévues, suivra prochainement.

Informations

La doctrine au catéchisme

On se rappelle ce que NN. SS. Tissier et Landrieux ont récemment écrit sur l'enseignement religieux pour les enfants des catéchismes.

Ni l'un ni l'autre ne prétendent qu'il faille substituer l'histoire de la religion (histoire sainte, vie de Jésus-Christ, histoire de l'Eglise) au texte doctrinal proprement dit. Tout au plus Mgr Landrieux souhaiterait-il que, dans certains milieux, on débutât par l'histoire avant d'étudier le texte doctrinal.

Il ne peut pas être question, en effet, de sacrifier la doctrine ou de se borner à la délayer dans une série d'histoires. Aussi bien, si l'on s'en donne la peine et que l'on sache s'y prendre, y a-t-il moyen de mettre la doctrine, le texte du catéchisme, à la portée des petits eux-mêmes.

Après expérience, je puis dire que, par exemple, le *Manuel préparatoire à la Première communion privée*, de M. l'abbé L. Poulin (Paris, Bloud), où la doctrine ne manque pas, ne dépasse point l'intelligence moyenne des enfants de 6 à 8 ans.

Bien plus, voici un livre nouveau, qui est écrit pour les tout-petits qui ne vont pas encore au catéchisme et qui ne sont encore enseignés que par leurs mamans : *Choses divines et Petits-Enfants*, par Marie Fargues (Editions de la Revue des Jeunes, in-8 jésus de 232 pages avec 156 dessins, couverture en couleurs, 22 francs). Il veut aider les mères, mais c'est pour les enfants eux-mêmes qu'il a été écrit : il rythme son pas à l'allure fantaisiste des petits, il quitte sans façon un ton pour un autre, l'histoire vraie pour le récit imaginé, la leçon pour l'impression ; il met en scène des petits garçons, des petites filles, des petites bêtes. Parfaitement. Mais cela n'empêche pas le volume d'être suffisamment doctrinal. Un tout-petit, qui le possèderait, aurait déjà de la doctrine chrétienne une initiation très heureuse.

Que les catéchistes, prêtres ou laïques, s'imprègnent d'ouvrages de ce genre. Avec du bon sens et une préparation sérieuse, ils arriveront ainsi à rendre notre texte catéchistique intelligible et intéressant pour tous.

Saint Thomas et Duns Scot

Les lecteurs de cette Revue n'ont pas oublié le jugement qui y a été porté ,dans le numéro du 1er janvier, sur le sérieux et intéressant ouvrage: *Duns Scot*, de M. l'abbé Bernard Landry (Paris, Alcan, 1922, in-8°, XII-360 p., 16 francs). Le livre est extrêmement suggestif. Tout ce qu'a écrit le Docteur Subtil n'est pas à approuver, loin de là! Mais on ne peut nier que c'est un puissant esprit, et il est bon de ne pas ignorer ses thèses et ses arguments, ne fût-ce que pour se rendre mieux compte des ténèbres, difficilement pénétrables, qui recouvrent tant de questions philosophiques. Tant de gens s'imaginent trop naïvement que tout est clair comme l'eau de roche!

Présque au même moment que le *Duns Scot* de M. Landry paraissait l'ouvrage du P. Edouard Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes* (Paris, Téqui, 1922, in-16, x-308 p., 7 francs). On le lira avec non moins d'intérêt et de profit que le précédent.

Personne n'ignore dans quelles circonstances les vingt-quatre thèses ont vu le jour et la grande autorité dont elles jouissent dans l'enseignement catholique de la philosophie. N'oublions pas cependant que, dans sa lettre fameuse du 19 mars 1917 au T.R.P. Ledochowski, général de la Compagnie de Jésus, le pape Benoît XV entend bien ne pas nous imposer le devoir d'adhérer à toutes ces thèses, *nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio... integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari.*

Le commentaire des vingt-quatre thèses thomistes que publie le P. Hugon rendra grand service, comme il l'espère, « non seulement aux étudiants ecclésiastiques, mais à toutes les personnes désireuses de s'initier à cette philosophie toujours vivante, *philosophia perennis*, que l'Eglise ne cesse de recommander ». Il m'a semblé que quelques propositions auraient supporté un exposé et une justification un peu plus explicites et plus clairs. Par contre, était-il nécessaire, n'était-il pas hors de propos de consacrer 90 pages à la thèse XXIII sur l'essence divine ?

Les pages 182-188 répondent à la question : Peut-on admettre l'ignorance invincible de Dieu ? Le P. Hu-

gon ne nomme pas le cardinal Billot; mais c'est évidemment aux articles si remarqués des *Etudes* qu'il s'en prend, je veux dire à « la théorie d'après laquelle les païens même au sein des civilisations les plus brillantes seraient des adultes d'âge, non de raison, incapables de s'élever à la notion du vrai Dieu ». Le professeur dominicain voit dans l'affirmation de l'illustre jésuite une grave erreur : « c'est, dit-il, nier la volonté salvifique de Dieu par rapport à un nombre infini d'hommes et donc nier aussi l'universalité de la Rédemption; c'est proclamer la faillite de la Providence. » Le travail du cardinal Billot ne tardera sans doute pas à paraître en volume : nos meilleurs théologiens ne manqueront pas alors de le soumettre à un examen attentif et autorisé.

Je remarquais plus haut que le livre du P. Hugon est parfois trop sommaire, trop concis. Pour être juste, je dois ajouter que le docte religieux, en plusieurs cas, renvoie à ses ouvrages antérieurs, notamment aux *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité*. Certaines pages des *Vingt-quatre thèses thomistes*, un peu insuffisantes en elles-mêmes, y trouvent un heureux complément. On goûtera fort, entre autres, dans les *Réponses théologiques*, les cinquante ou soixante pages qui y sont consacrées à la question psychologique de l'âme séparée.

Un bel exemple

L'affaire Margueritte a cessé de retenir l'attention publique. Et c'est heureux. Car le bruit fait autour de l'immonde roman : *La Garçonne*, n'en a que trop multiplié la vente et la lecture.

Deux réflexions seulement à ce propos.

1° M. Léon Daudet, de l'*Action française*, publiait naguère un roman : *L'Entremetteuse*, que la presse catholique ne tardait pas à blâmer. La *Semaine religieuse de Paris*, en particulier, en déconseilla la lecture.

Or, M. Léon Daudet est allé lui-même porter au cardinal Dubois la lettre suivante :

Eminence,

Il est venu à ma connaissance par des personnes autorisées que certains passages d'un récent roman de moi pouvaient, en raison du titre de l'ouvrage, être considérés comme suscepti-

bles de scandaliser des âmes innocentes, auxquelles il n'était d'ailleurs nullement destiné.

En conséquence, j'ai pris la résolution que je tiens à rendre publique, de supprimer de mon œuvre le roman en question, de demander à mes éditeurs de le rayer dorénavant de leurs catalogues et de vouloir bien déchirer dès à présent le traité qui nous lie.

Daigne Votre Eminence trouver ici l'assurance de ma soumission filiale et de mon profond respect.

Léon Daudet,
Député de Paris.

Un pareil désaveu, n'est-il pas vrai, honore M. Daudet. On ne peut pas en dire autant des vaines protestations de M. Victor Margueritte contre sa radiation, si justifiée, de la Légion d'honneur.

2° Beaucoup de gens se plaignent fort que le gouvernement, que la presse, que telle ou telle société restent inertes ou se montrent lâchement complaisants en face du « fleuve de boue » qui grossit chaque jour et menace de tout emporter, en face de tant de turpitudes, livres, représentations théâtrales, films, affiches, illustrations, etc. Et ils ont mille fois raison.

Mais nous qui gémissons sur cette lâcheté ou sur cette insouciance, faisons-nous mieux ? Nos ligues paroissiales des pères de famille, par exemple, remplissent-elles, à cet égard, tout leur devoir ? N'y aurait-il pas lieu pour elles d'intervenir parfois ? C'est délicat, nous le savons bien. Mais si l'on joignait la sagesse à l'énergie, peut-être obtiendrait-on quelque résultat satisfaisant.

J. Bricout.

Revue des Revues

Le mouvement général de la pensée américaine

Tel est le titre du dernier fascicule de *la Rev. de Métaphysique et de morale* (oct-déc) : en 200 pages de texte serré, les principaux philosophes d'outre-mer nous initient aux diverses questions qui sollicitent l'attention américaine. M. Angell, tout en inventoriant les considérables acquisitions faites depuis W. James, par « la Psychologie aux Etats-Unis », insiste spécialement sur deux points, — sur l'importance tout d'abord des *tests*, c'est-à-dire des procédés d'investigation mentale, soit pour la défense nationale, soit dans la vie sociale. « Aujourd'hui écoles et collèges, tribunaux, institutions pénales, autorité familiale, intérêts individuels, gouvernement même accueillent l'aide du psychologue. Et dans chacun des cas précités, ce sont des méthodes de diagnostic et de pronostic par l'examen mental, qui le rendent précieux ». — En second lieu, sur l'invasion des esprits par des préoccupations pratiques qui repoussent la méthode d'introspection et donnent la première place aux expériences de laboratoire et à l'étude du « *comportement* ». c'est-à-dire à l'ensemble des réactions congénitales et acquises du système nerveux, dans un milieu donné. Dewey retrace le développement historique « des mouvements philosophiques connus sous le nom de pragmatisme et d'instrumentalisme ». Tout d'abord, le mot même a été emprunté à Kant et une première esquisse du système a été donnée par Pieirce, — puis vient James dont l'auteur caractérise ainsi le système « une extension de l'empirisme avec cette différence fondamentale qu'on n'insiste plus sur les phénomènes antécédents, mais sur les phénomènes conséquent, — sur les précédents, mais sur les possibilités d'actions ». Le dernier venu, enfin, est l'instrumentalisme « théorie logique précise des concepts... (établie) en considérant comment la pensée fonctionne dans la détermination expérimentale des conséquences futures ». L'auteur se plaint d'ailleurs qu'on ait trop souvent envisagé ces constructions philosophiques comme des manifestations d'un américanisme utilitaire et épris

de l'action pour l'action. Hocking traite des « Principes de Méthode en philosophie religieuse ». L'importance de ce travail n'échappe à personne, mais il faut en dire l'intérêt. Sans aucun développement historique, l'auteur divise en 3 parties sa matière. 1° « Les fonctions psychosociales de la Religion ». La religion s'oppose, dans l'individu comme dans le corps social, à la « dépuissance », c'est-à-dire à la dégradation insensible qui porte par l'habitude au déterminisme, par l'individualisme à l'isolement; 2° « les conditions nécessaires à l'exercice des fonctions religieuses ». L'auteur fait ce raisonnement : « Pour exercer sa fonction psychologique, le culte doit s'adresser à un objet extra-psychologique; pour exercer sa fonction sociale, il doit s'adresser à un objet extra-social ». Car « *une croyance pour avoir une valeur pragmatique doit être une croyance, c'est-à-dire une relation cognitive avec une réalité indépendante.* Les valeurs pragmatiques ne sont possibles que sur des assises non pragmatiques ». Et par une fine analyse, l'auteur montre qu'une croyance sans objet manquerait d'efficacité pour pousser aux actes, un esprit clairvoyant; 3° Enfin « Les obstacles actuels à la réalisation desdites conditions ». Deux sont signalés : le problème du mal et le scepticisme métaphysique. Puis l'auteur se demande, si, comme l'a insinué James, l'affirmation mystique peut servir d'argument objectif, et il cherche à établir que l'intuition est un « appel à l'effort dialectique, à un effort d'interprétation ». Faut-il marquer l'intérêt d'une telle réaction contre les théories pragmatiques, si fort à la mode avant la guerre. M. Hocking, d'ailleurs, prêche peut-être pour son saint. C'est du moins ce que remarque M. Perry dans une étude sur « la conscience américaine », où il oppose à l'idéalisme anglo-germanique représenté par Hocking et Royce la tradition empirique et positiviste issue de W. James et continuée par Dewey et Perry lui-même. Documentée, accessible, l'homélie en cinq points de ce moraliste, traite de l'Américanisme, du sens démocratique, du progrès, de la morale universelle et de la force morale. Il ne saurait être question d'un résumé; du moins l'observateur français est frappé par plusieurs traits: tout d'abord les Américains ont senti le besoin d'un nationalisme fort: assez d'Américains à trait d'union comme ils disent (Germano-Américains, Anglo-Américains, etc.), mais une population fondue et assi-

milée, un peuple en un mot. En second lieu, les Américains semblent immunisés contre l'idée morbide de « lutte des classes », la qualité essentielle de la démocratie sociale américaine consistant en sa fluidité, dans le libre mouvement d'un individu d'un groupe à l'autre ». Enfin, ce peuple puritain et sportif est tout imprégné d'une morale un peu simpliste, qui peut se résumer dans le respect du *fair play:* chacun pour soi pourvu que la règle du jeu soit respectée. Les autres études sur les sciences, la logique, l'esthétique voudraient être discutées par des spécialistes: ce n'est point là ma chasse.

M. Pichon marque une ombre à ce tableau quelque peu flatté (*Echo de Paris*, 7 janv.), c'est la floraison vénéneuse des sociétés secrètes, « le fraternalisme est une plaie. Si vous n'appartenez pas à un de ces ordres, vous n'aurez guère d'autre ressource que de courir les grands chemins ».

II. — Les Centenaires

Peu bruyants et peu nombreux, les hommages à Monsieur de Genève sont du moins délicats. Fernand Laudet (*Eclair*), Lucien Descaves (*Journal*), Charles Pichon (*Echo de Paris*), Grolleau, dans les *Nouvelles littéraires* (30 nov.), Henri Bremond (*Correspondant*, 10 déc.), (*Revue de Paris* 1er janvier), ont autant célébré le lettré que le docteur: c'est ainsi que Ch. Grolleau loue le rythme et le don d'évocation de l'écrivain et exalte « le professeur d'énergie » toujours actuel, toujours vivant. L'abbé Bremond, lui... mais qui résumera jamais une étude de l'abbé Bremond: lente promenade érudite où l'auteur multiplie les haltes, les échappées: ainsi nous partons de dom Marckey, l'éditeur patient de saint François, pour arriver par une étude du vocabulaire salésien, à une collation, aimable bien que critique, du texte des Entretiens. Mais l'auteur fait un souhait imprudent: que Maurice Denis évoque de son pinceau, ce parloir d'Annecy où les visitandines travaillent à l'édition de leur père. — Pasteur a les honneurs du *Correspondant* (10 déc.), de la *Revue des Deux-Mondes* (15 déc.), avec le docteur Roux; de l'*Opinion* (22 déc.), du *Je sais tout* (1er janvier), avec le docteur Calmette; des *Nouvelles littéraires* (30 déc.), de la *Revue Hebdomadaire* enfin. Lucien Fabre y publie un remarquable Essai sur le Génie de

Pasteur : « Son génie est à un tel point déductif qu'il se repère à chaque instant dans son passé... Son intelligence n'est pas tentaculaire... elle possède un caractère solitaire et ne rumine que ce qui lui appartient ». Un vrai Franc-Comtois, en somme. La *Revue Musicale* du 1er décembre donne quelques notes d'Henry Dupau sur César Franck pendant le siège et une étude de Tiersot sur ses œuvres inédites. La *Revue Hebdomadaire* publie des lettres inédites dont l'une adressée à l'abbé Gounod : on sait que l'auteur de *Faust* fit un séjour au séminaire.

III. — A travers Revues et Journaux

L'*Action française* du 5 janvier cite ce curieux commentaire de l'Encyclique papale, par M. Guy Grand : « C'est un document magistral d'une haute sérénité où sont vigoureusement brossés les traits essentiels de la situation internationale d'après-guerre. » Après avoir réduit à ses justes proportions l'incident occasionné par l'interpolation de mots au moins tendancieux dans le texte italien, M. Guy-Grand signale dans le document pontifical « une sorte de projet de démocratie universelle ». Pie XI, dit-il, proclame « la véritable égalité de droits qui vit et s'épanouit dans le royaume du Christ ; car tous s'y glorifient de la même noblesse et ceux qui paraissent commander s'appellent justement et ne sont réellement que les administrateurs de biens communs et par suite les serviteurs de tous les serviteurs de Dieu... Cette doctrine des gouvernants administrateurs des biens communs et serviteurs du peuple est d'un pur esprit démocratique ».

M. Guy Grand encore est pris à partie dans *les Lettres* du 1er déc., par Gaetan Bernoville (son collaborateur et contradicteur dans « la Politique religieuse »). L'auteur, après avoir rendu au mot de laïcité son véritable sens, obscurci par F. Buisson, rappelle que l'Eglise ne demande pas de tolérances, mais revendique des droits. Signalons dans l'*Enseignement religieux* (octobre) des considérations quelque peu métaphysiques sur l'enseignement de la grammaire latine, des notes à la fois pittoresques et savantes du Père Laurand sur les « Progrès récents des études latines et grecques », et une « apologie pour Hérodote » fortement motivée de Rametti. L'abbé Chauvin (décembre) cherche la solution du pro-

blème de l'Education sexuelle dans une action combinée de la mère et du prêtre, action d'ailleurs proportionnée à l'âge de l'enfant.

A propos du procès Doumic-Silvain, E. de Saint-Auban donne dans la *Gazette des Tribunaux*, un travail très complet sur le droit de réponse, sujet qui peut être pratique...

Rappelons deux études déjà anciennes du *Correspondant:* l'une (10 nov.), sur le vote des femmes; l'autre (25 oct.), sur l'Ecole Nationale. L'auteur du premier article, doyen de la Faculté de droit de Dijon, nous présente l'idée féministe en marche à travers le monde: admise et réalisée avant la guerre dans quelques-uns des Etats-Unis, dans les pays scandinaves, en Autriche et en Nouvelle-Zélande, elle conquiert en quatre années 250 millions d'hommes (pays bolchevistes, anciennes monarchies centrales, jeunes nationalités libérées, bloc anglais enfin; les Etats-Unis, en dernier lieu, l'enregistrent par amendement à la Constitution (1920). Voici la conclusion du deuxième article: « La liberté de pensée amène la liberté, donc la diversité des Ecoles. Quelles que soient leurs conceptions éducatrices, si elles poursuivent des fins nationales... elles sont nationales. Etant nationales, l'Etat leur doit, encore qu'il puisse le leur assurer par des moyens différents, le même intérêt. »

Dans le *Correspondant encore* (25 déc.), un long parallèle est institué par Ch. et J .Loiseau entre Lacordaire et Soloviev: entre eux, « les dissemblances ont plutôt l'air de retouches faites à des portraits pour les mettre en harmonie avec leur cadre » tant il y a de traits communs: et pourtant, il ne semble pas qu'il y ait jamais eu contact direct entre le philosophe russe et le dominicain français. L'abbé Grillet, auteur d'une thèse sur V. Hugo et la Bible, montre ce que Lamartine doit à la traduction de Genoude (influence déjà signalée par Ed. Biré); avec humour, il établit que Job, malade et désespéré, est un vrai « héros romantique », puis après avoir dit l'état de sombre mélancolie dans lequel le poète troqua « la guitare pour la harpe », il signale une double inspiration dans les Méditations, l'une biblique, l'autre menaisienne. Lamennais et Job, quelles muses pour le poète du Lac!

Enfin Jacques Maritain (*Revue Universelle*, 1er janv.)

annonce trois importantes études sur Luther, Descartes et Rousseau, les pères de la conscience moderne, Kant n'étant que « le confluent des courants spirituels issus de ces trois hommes ». Luther représente l'avènement du moi: « Ce que sa doctrine exprime essentiellement ce sont les états intérieurs, les aventures spirituelles et l'histoire individuelle de Luther. Impuissant à se vaincre lui-même, il transforme ses besoins en vérités théologiques et son propre état de fait en loi universelle de la nature humaine. » Au fond, « c'est un pharisien retourné, un scrupuleux débridé », et M. Maritain profite de l'occasion pour dénoncer éloquemment une confusion qui nous est, paraît-il, fatale, celle de l'individualité et de la personnalité.

***

The Month (de novembre) esquisse une histoire de la Science comparée des religions. Il ne cite guère que des noms français, de Broglie, pour les travaux préparatoires; Mgr Le Roy et ses missionnaires, feu le P. Bouvier et sa semaine; M. Bricout, le P. Huby et leurs manuels, le P. Pinard de la Boullaye, enfin.... Un mouvement se dessine en Allemagne en faveur de Newman. Les traductions du Dr Lavos, de Th. Harcher, les publications théatines de Munich continuent la campagne jadis menée par Krauss et par Lady Blennersharsets.

Dans la *Revue Générale des Sciences* (30 oct.), Guillaumin résume les conclusions de Bergson sur Einstein. « Vieillissement et durée, y est-il dit notamment, appartiennent à l'ordre de la qualité: aucun effort d'analyse ne les résoudra en quantité pure. » (15 nov.), article de Marinesco sur les fonctions du lobe frontal. — Dans la *Revue Bleue*, M. Edouard Le Roy nous dit « ce qu'est la philosophie »: il y aura lieu d'examiner cet article.

B. Amoudru.

Questions et Réponses

Q. — *Existe-t-il une liste de manuels classiques chrétiens, pour les écoles primaires, où les ouvrages seraient appréciés, au moins brièvement, du point de vue chrétien et du point de vue pédagogique?*

R. — Oui, cette précieuse liste existe. Elle forme une brochure grand in-8° de 19 p., prix 0 fr. 25; 20 fr. le cent. Bureaux de la Société générale d'éducation, 14 *bis*, rue d'Assas, Paris.

Elle a été élaborée par une « Commission des livres classiques », créée par les directeurs diocésains de l'enseignement libre. Voici en quels termes M. le Chanoine A. Crosnier présente cette liste :

Les Directeurs diocésains de l'enseignement libre, réunis à Paris, 35, rue de Grenelle, les 15-16-17 mai 1911, avaient décidé, d'un commun accord, d'établir une liste de manuels classiques existants, où nos écoles chrétiennes pussent recourir avec fruit, de préférence à tous les autres. Ils confièrent ce soin à Une *Commission des livres classiques*. Le travail de cette Commission, approuvé, modifié et complété par les revisions et additions de l'Assemblée plénière des Directeurs, en 1912 et en 1913, fut publié en 1913 aux frais de la Société Générale d'Education et d'Enseignement. Il fut complété encore en mai 1914.

Mais un tel travail doit se poursuivre sans cesse, parce que ni les auteurs ni les éditeurs ne se lassent de chercher le mieux, pour la meilleure instruction et formation de nos écoliers. Il fut interrompu, hélas! par l'effroyable guerre, dont l'enjeu était la vie même de la France.

La guerre finie, les Directeurs diocésains se remirent à l'œuvre pour perfectionner l'outillage de nos maîtres chrétiens. A cette fin, ils prirent, en mai 1919, la résolution de reviser la liste établie et de provoquer la création de manuels excellents, méthodiques et pratiques à l'usage de nos chères écoles, avec l'intention bien arrêtée de soutenir uniquement les auteurs et les éditeurs franchement chrétiens.

Pour le travail de revision, le plus pressant, des sous-commissions furent nommées, qui cherchèrent, par toute la France, des juges compétents et se chargèrent des rapports définitifs. M. le chanoine Quénard accepta de centraliser toutes les enquêtes.

Nous avons publié, en 1920, la liste proposée par la Commission des livres classiques. Elle différait des précédentes, principalement en ce que la mention des livres y était accompagnée de notes brèves qui en indiquaient la valeur et l'esprit. C'était

un progrès, et, du même coup, une aide pour le choix qu'ont à faire nos maîtres.

Un autre progrès, très désiré, est la composition de manuels de plus en plus parfaits, signés par les meilleures plumes chrétiennes. Il a été répondu, de différents côtés, à notre appel. La nouvelle édition de la Liste, que nous mettons à jour, va nous l'apprendre. D'autres ouvrages sont sous presse. Les éditeurs nous ont promis leur plus dévoué concours.

On a voulu joindre à cette liste, sur la demande de MM. les Directeurs, un Index des livres *interdits* dans les classes, à divers titres.

Certains bons livres ont pu échapper, ici ou là, à nos recherches. Nous supplions MM. les Directeurs ou MM. les Editeurs de signaler soit à M. le chanoine Crosnier, président, soit à M. le chanoine E. Martin, secrétaire de la Commission permanente, soit à M. le chanoine Quénard, les omissions qui leur paraîtraient regrettables, et, au fur et à mesure, les nouvelles publications. Chaque année, en février, la Commission permanente, et, en mai, l'Assemblée plénière décident des nouvelles inscriptions.

Quant aux livres présentés par les Editeurs et écartés par les Rapporteurs, nous n'en publions pas la liste, malgré l'intérêt qu'elle comporte. Il en pourra être fait communication aux intéressés par l'entremise du Président de la Commission permanente.

Dieu nous soit en aide, dans cette œuvre entreprise pour le bien des petits enfants baptisés de France!

Le Président de la Commission permanente,
A. C.

Bibliographie

Ste Térèse. Elévation, prières et pensées, Paris J. de Gigord, 1 vol. (avec une introduction de M. l'abbé Claude Peyroux.)

Une des plus grandes preuves de la vérité de la religion est sans contredit la fécondité spirituelle de la vie des Saints. La doctrine de l'Eglise et la grâce même de Dieu rayonnent de leurs œuvres. A ce titre, un ouvrage comme celui que vient d'éditer M. Peyroux est non seulement édifiant, mais apologétique : échantillon vivant de l'ordre divin, Sainte Térèse y apparaît comme mise au point pour un regard même profane, à plus forte raison méditatif et croyant. Une savante introduction fait justice des généralisations hâtives qui ont confondu

l'ardente réformatrice avec les malades et les exaltées; un choix judicieux et gradué de ses Lettres, de ses pensées, de ses prières, guide le lecteur à travers l'œuvre incomparable de la Sainte. Il semble difficile de mettre en si peu de pages tant de vérités et tant de beautés.

Dr Robert Van der Elst.

Abbé Huvelin. — L'amour de Notre-Seigneur. — 2 vol. Librairie Lecoffre, 4 fr. 50. 1922.

Ce livre est un écho des Sermons de l'abbé Huvelin, ce vicaire de Saint-Augustin qui fut le père spirituel du P. de Foucauld. On pourrait dire : « Tel fils, tel père », tant la sainteté rayonne dans ces paroles de l'Abbé Huvelin, paroles dont la profonde simplicité rappelle « l'Esprit du Curé d'Ars », cet autre écho d'un autre apôtre.

Cet ouvrage, dans le premier volume, commente et applique à notre époque des paroles et des épisodes de la vie publique de N.-S.; dans le second tome, il présente aux lecteurs des méditations sur l'Eucharistie et sur la Passion.

Aux prédicateurs, il suggérera de hautes inspirations; aux fidèles, il apportera un substantiel aliment spirituel et de lumineux aperçus sur le prix de la vie; à tous il fera grand bien.

J. Guibert et L. Chinchole. — *Les Origines*, 7e édition entièrement refondue. Un volume de 640 p., 198 gravures, 1923. 21e mille. Letouzey et Ané, Paris.

Nous avons le plaisir d'annoncer l'apparition d'une nouvelle édition entièrement refondue des « Origines » de M. Guibert.

Elle est due à M. Chinchole, professeur d'Apologétique scientifique au Grand séminaire d'Issy. Cette édition s'est notablement accrue (640 pages au lieu de 444, 198 gravures dont plus de 80 nouvelles).

L'impression en est remarquablement soignée. Cet ouvrage d'apologétique scientifique répond à un réel besoin de nos contemporains désireux d'être renseignés aussi exactement que possible sur cette question des Origines du Monde, de l'Energie, de la Vie et de l'Homme.

L'œuvre apologétique de M. Guibert pourra ainsi se continuer. Elle intéressera croyons-nous le Clergé et les Fidèles, les Maîtres et les Etudiants pour qui se posent ces problèmes des Origines.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Le théâtre populaire chrétien de Henri Ghéon

(Suite et fin)[1].

Encore un miracle en l'honneur de saint Jacques : *Le bon voyage ou le mort à cheval*. Il fut représenté, pour la première fois le 29 décembre 1921, au patronage Saint-Joseph de Versailles, par *les Eclaireurs de Notre-Dame*, en présence de Mgr Gibier. En quel an de grâce ces six pèlerins s'acheminent-ils de Luxembourg à Compostelle? Probablement en 1521, à moins que vous ne préfériez une autre date. M. Ghéon ne s'empêtre ni dans la chronologie, ni dans la couleur locale et il a bien raison. Donnez seulement à ces braves gens une gourde et un bourdon et surtout une âme populaire de toujours sous le manteau bis du pélerin. Et en route pour Compostelle, mais par le mont Saint Michel. L'un laisse sa femme, ses quatre enfants, l'autre son épicerie, l'autre ses études et celui-là son vieux père et sa fiancée. C'est dur. Ils jurent donc de s'entraider, coûte que coûte, ils jurent tous, sauf un, le timide Norbert. Et à la suite de Grégoire, le beau parleur, qui sent assez son cadet de Gascogne ou son Tartarin, la bande s'ébranle aux cris de : Vive saint Jacques!

Au deuxième tableau, nous retrouvons ces braves gens, en la fête des saints Crépin et Crépinien (c'est le *journal* de Grégoire qui nous fournit la date) dans une cabane de terre sèche et de fougères de la grande forêt de Bretagne. Ils jouent aux cartes, sauf Norbert, affairé autour de Félix qui n'est *pas bien*, Félix au naturel bon, mais aigri par la mélancolie, bref un souffreteux. La joyeuse bande, délestée des soucis de garde-malade, critique Norbert de ses services ; cela va de soi. Mais les mauvaises nouvelles arrivent. Le

1. Voir *Revue apologétique*, n° du 1er février 1923, p. 513 sqq.

pélerinage sera long. Que faire de Félix? Laisser Norbert, *ce bon Norbert*, près de lui, pendant qu'ils s'embarqueront pour gagner trois mois, à Saint-Malô, sur l'*Etoile de la Mer*, capitaine Ortolan. Egoïsmes inconscients que le peuple saisira d'emblée; et quand les pieuses gens s'esquivent, qui ne sera ému par les paroles résignées du mourant? Il y a un grand fonds de tendresse chez Henri Ghéon et ce n'est pas le moindre de ses dons *populaires*.

« Ils sont partis... et Norbert ne reviendra pas. Seigneur, je suis abandonné des hommes... Vous m'en-
« tr'ouvrez une fenêtre sur la colline de votre complet
« abandon... Je ne savais pas qu'il faudrait mourir
« solitaire et sans serrer la main d'un homme dans
« ma main... Je n'aurai pas assez aimé les hommes...
« Trop peu pour eux et trop pour moi! Hélas! j'ai
« mal employé ma tendresse. »

Rassurons-nous! Norbert revient fidèlement de la fontaine et voit la fuite des compagnons. Félix veut qu'il les rejoigne, Norbert refuse. L'autre insiste : « Que ferez-vous ici avec un mort? »... « Merci, Norbert.
« J'aurai donc jusqu'au bout la compagnie d'un hom-
« me... Ecoutez-moi. Vous fermerez mes yeux, vous
« croiserez mes bras; vous placerez sur ma poitrine
« cette petite croix et ce linge sur mon visage; puis,
« vous vous en irez, Norbert, promettez-moi! Je
« serai là comme un ermite, dans la grande forêt, et
« je n'aurai plus peur. »

Le mourant demande pardon de tous ses torts, et c'est la mort pour le réveil dans la lumière. Mais la nature timorée, peureuse de Norbert, en cette veillée funèbre, reprend le dessus. La solitude, les bruits de la forêt l'épouvantent. Il saute comme un poltron. Aux interprètes de ne pas forcer la note, aux *purs* aussi de ne pas crier *shoking*. Une rumeur croissante et merveilleuse enveloppe la forêt, comme un grand vent soudain qui ferait chanter tous les arbres. On dirait du souffle de Dieu. La forêt se courbe. Un galop à sa cime, les feuillages courbés se redressent derrière un cheval de feu. Dans la clairière illuminée, ap-

paraît un chevalier armé d'or et rayonnant d'une lumière intérieure. N'en doutez plus! C'est saint Jacques, tel qu'à l'heure où il chargeait les Sarrazins. Et sur son cheval de feu aux quatre ailes blanches, il enlève les deux pèlerins, le vivant et le mort, dont il doit d'abord escorter l'âme « qui bat encore ici, comme un oiseau naissant, sous les plus basses branches ».
— Troisième tableau. — A Compostelle, dans une chambre badigeonnée d'ocre vif et sale. Grégoire et sa troupe s'installent, « le cœur plein de prière, de reconnaissance et de pitié ». Et Norbert? Et Félix? Que sont-ils devenus? La vieille hôtelière — avec son unique dent toujours dehors — signale à ces Messieurs le voisinage d'un mort, un mort venu on ne sait d'où, la nuit: « Et que j'ai passé un jupon et que j'ai vu un cavalier beau comme un prince et qu'il avait un panache de plumes sur la salade. — Et que vous a-t-il dit? — Ma bonne dame! Que vous logerez cette nuit un mort et un vivant. Que vous le ferez au nom de saint Jacques... Et que je sens que ces Messieurs ne doivent pas me croire. » Le vivant qui loge avec le mort toque à la porte pour traverser. Norbert paraît. « Et Félix? » Félix est venu sur le cheval aux quatre ailes de feu.

Nous voudrions citer intégralement ce beau récit de la chevauchée, ce n'est point une page indigne de Dante : « Plus de terre et plus de lune et plus d'étoiles... Ce n'était ni voir, ni entendre, mais comme sentir et penser à nu avec l'esprit tout grand ouvert et directement éclairé par Dieu... et j'avais sans cesse désir et crainte de me défaire, à force de douceur... Et je vis de petits oiseaux clairs qui sont les âmes... Saint Jacques fit un geste et le petit oiseau qui nous suivait (l'âme de Félix) vint se poser sur son poing ganté d'or comme un faucon pendant la chasse, puis le quittant, se nicha dans un buisson frais tressé de roses sans épines... Il fallut redescendre, hélas! Les mondes nous frôlaient, la terre se levait à son tour, je vis au loin un navire accoster. »

Et Norbert leur administre le sermon de saint Jac-

ques et la pénitence, car il fallait rester avec Félix et le pire est qu'ils le savaient.

Qui n'aperçoit à travers notre longue analyse — pourtant nécessaire à qui veut se donner des *impressions*, du *contact* — que le *Bon voyage* n'est pas loin du chef-d'œuvre et qu'il révèle une richesse, une souplesse rares et sous la simplicité essentielle au dessein la science du métier, la maîtrise?

Ghéon nous a dûment averti que c'est par la familiarité du ton qu'il vise à l'unité, que ses *essais* tiennent du drame, de la comédie, de la féerie, du guignol et même du cirque. Ne l'oublions pas en abordant les *Aventures de Gilles ou le saint malgré lui*, car plus encore que les deux pièces précédentes, celle-ci est endiablée et d'une verdeur très populaire. On a dû sans doute chercher noise à Ghéon, car tous les éléments disparates qui sentent tout à fait l'aventure ne font pas mine, à première vue, de rentrer, de se maintenir sous l'unité; à moins que cette unité ne rayonne de cette jeune et douce physionomie de saint Gilles, toujours égale, délicate et tranchant sur les trivialités qui pullulent alentour et sur le réalisme quotidien, un peu bien hirsute dans cette longue pièce. Nous ne suivrons pas par le menu, les aventures de saint Gilles, sur terre et sur mer. Une simple analyse figerait cette verve; de reste l'insistance que nous avons mise à parcourir les deux miracles précédents excusera ici notre brièveté. Le premier épisode où Gilles, ce jeune Monsieur de la bonne société, guérit successivement, malgré lui, un mendiant, un enfant mordu par une vipère cornue, délivre une possédée, est mouvementé à la façon de ces films où l'on court éperdument à la queue leu-leu. Un certain schématisme ordonne cette animation et c'est d'une excellente optique théâtrale, nous semble-t-il. La course des miraculés : le mendiant qui tombé jadis sur son bassin s'était cassé les deux ficelles, l'enfant avec sa menotte guérie, le peuple d'Athènes, c'est-à-dire deux hommes et deux femmes, s'arrêtent un instant devant Pelagie et Théodore, les père et mère du thaumaturge. Elle repart après que

le démon noir est sorti de la possédée et l'on porte le jeune saint en triomphe — lui qui voudrait tant se cacher — au bruit des trombones. Un sérieux tumulte ! Et le soir, quand le pauvre saint Gilles se glisse de barque en barque jusqu'à l'échelle de la *Calypso* où son ami Gaspard s'embarque comme mousse, c'est pour s'évader d'une ville qui claironne ses merveilles, à la lueur des lampions. Il se cache donc dans un baquet.

Curieux passagers que ceux de la *Calypso !* Il n'y manque qu'un Anglais ou un Américain, mais on y trouve l'inévitable dame au petit chien « Riquiqui, trésor adoré de sa mère ». La tempête éclate. Le butor de capitaine avoue qu'on est au bord de l'éternité. Par Neptune, par Saint Paul ! Il commence la litanie de la détresse. Il a trouvé la bonne page dans son vieil eucologe et M. Ghéon aussi, car ici encore c'est une préparation. Le mât se brise en forme de croix. Gilles, qui a déjà couru les risques de Jonas, semble faire bande à part. Le capitaine le malmène. L'enfant veut bien prier tout haut, mais il a peur... d'un miracle nouveau. Et de fait, la mer se calme ; la vieille dame veut embrasser Gilles « O Riquiqui, te voilà donc sauvé ! Il a si peur de l'eau. » Mais Gilles s'évade miraculeusement avec Gaspard sur les eaux accoisées, alors que l'importante passagère mène pour lui la litanie, du haut du bastingage. A mon tour, je m'amuse un peu de cette bonne dame, mais que cela même me dispense de signaler derechef le réalisme coloré, comique comme la vie, de cet épisode par ailleurs difficile à jouer. Est-ce tradition médiévale, filiation authentique ? Le beau sexe n'est point avantagé dans les cinq pièces qui nous occupent. Voyez encore dame Prudence, la gouvernante de Césaire, l'évêque d'Arles, chez qui vivent à cette heure Gilles et Gaspard. Est-elle assez accaparante, assez jalouse, assez impérieuse, cette maritorne ? Elle a décrété que Césaire seul ferait des miracles. De là entre elle et Gaspard, des scènes de presbytère. Le grimage de dame Magloire est — du moins pour le lecteur — un peu

poussé, ses drôleries un peu trop courantes, mais ce qui reste vrai c'est qu'elle est dédaigneuse comme plusieurs servantes de curés. Quand le berger, qui sent le mouton, arrive pour qu'on guérisse sa fillette, il est maintenu à la porte. Le saint évêque, très digne, lui, revient de sa course apostolique, fort perplexe : sa présence a opéré des merveilles qu'il n'avait pas même en esprit, implorées. Humilité incurable, prononce Magloire, et c'est ce gamin, ce faux Gilles d'Athènes qui profitera de ces miracles? Il en sera l'auteur! Enfant, dit l'évêque, vous êtes Gilles! et il tombe à genoux. Magloire est à bout, mais lorsqu'elle voit le jeune homme guérir l'enfant du berger, elle en trempe un mouchoir.

Gilles s'est retiré dans une grotte. Une biche lui sert de compagnie ; mais c'est une biche qui parle et fort bien. Elle l'arrête avec ses pattes, lui reproche de n'être plus à la disposition de Dieu pour le bénéfice des malades. « Faites encore une fois *méé*, *méé*, puis asseyez-vous sur votre derrière et dites-moi mes vérités. » C'est très champêtre cela et je n'ai aucune idée qu'on fasse grief à cet animal d'être moins bête qu'il n'en a l'air. Les bêtes parlent bien dans Chantecler d'un bout à l'autre de la pièce? Parce que cette biche a de la religion serait-elle plus sotte? Et, petits enfants, ne croyions-nous point que dans les étables les bœufs et les ânes dialoguaient la nuit de Noël? — Mais oyez les cors de chasse ; c'est le roi Childebert, oui, Childebert, avec son grand veneur, Gaspard en personne! Avec qui? Théodore et Pélagie. Celle-ci est athénienne, mais parle comme une harengère, et c'est dommage ; ils cherchent leur fils. Tout à coup, une biche détale, Childebert tend son arc ; Gaspard supplie : « Ne tirez pas! Elle a des yeux de femme, elle pleure! » La Majesté tire quand même et blesse, à travers le fourré, l'ermite Gilles. Mais, ô merveille, la biche a parlé! Elle parle si bien qu'elle vent la mèche et trahit Gaspard et Gilles. Tout le monde, bête et gens, s'embrasse, comme à la comédie.

Imaginez maintenant un brave horloger de Bourgo-

gne qui a perdu ses trois fils à la guerre et s'est voué à saint Nicolas. Il assure que le saint fraie avec lui. L'héritage des trois fils revient au père et un soir il rapporte leurs dix mille francs. Entre le voisin, M. Dupoison, franc-maçon qui raille le bon Verdanchet de ses apparitions célestes et demande une forte aumône — prise sur l'héritage — pour la statue de Balanchard, un mécréant. Cependant Verdanchet avoue qu'il a peur de bandits rencontrés à la banque. Eh! bien, cher Dupoison, couchez donc chez votre voisin. Or voici qu'au milieu de la nuit, M. Verdanchet qui retient l'autre pour le garder, héberge un pauvre trimardeur mystérieux. Soudain, dans les ténèbres, descend saint Nicolas, mître en tête! Il intime à l'horloger l'ordre *céleste* de verser les dix mille francs à la caisse de la libre-pensée, mais le trimardeur s'éveille, confond le pseudo-Nicolas et chasse les voleurs — car, n'en doutez plus, ce trimardeur anuité n'est autre que le grand saint Nicolas en personne, venu pour sauver son dévot. Voilà brièvement *le dit de l'homme qui aurait vu Saint Nicolas*, joué pour la première fois, par l'auteur et ses amis, à la *Semaine des écrivains catholiques* de 1922. Pour le dire tout net, ce ne sera point, la meilleure pièce de Ghéon. Le sujet a le désavantage de n'être pas emprunté à la *Légende dorée* non plus qu'à l'hagiographie ou à la tradition[1]. Il deste de la sorte une pure fantaisie et jamais le peuple ni ceux qui tâchent à retrouver une âme populaire ne lui donneront leur totale sympathie. L'habileté scénique n'y est certes pas inférieure, mais le franc-maçon nous rappelle trop dans ses propos épais le libre-penseur du temps des diligences. Que M. Verdanchet soit simple à l'excès — cela est éternel — mais les mécréants, comme Dupoison, sans être disparus, sont périmés et intolérables, même sur une scène populaire[2]. Nous admettons

1. Ghéon n'a-t-il pas écrit, dans l'*Avertissement* de *Sainte-Cécile:* « L'auteur apprit à cette occasion quelle joie et quelle force procure au dramaturge l'obéissance à un sujet qui lui est venu du dehors. N'est-ce pas la leçon de Corneille, de Racine, de Shakespeare? » (p. II).

2. La dernière page du *Pèlerin* pourrait bien m'infliger un démenti.

fort aisément qu'un saint descende du paradis, même sous forme de trimardeur, mais l'auréole ici n'est-elle pas un peu chétive? Et ces bandits qui surviennent à point n'ont-ils pas été payés pour qu'on filme le dénouement? J'espère bien qu'au jeu toutes ces objections s'envolent en poussière. Que saint Nicolas me pardonne! Que M. Ghéon m'absolve! Je préférerais le bon saint de Myre tirant les pauvres petits du saloir, dût-on appeler Landru le vilain charcutier d'antan.

Le débat de Nicolazic entre sainte Anne et le Recteur nous ramène en pays connu, sur les landes de Bretagne, au champ de Bocenno. Nous connûmes tous, dès notre bas âge, l'histoire de Nicolazic, ses épreuves et ses belles visions. C'était le pendant de Domrémy. Et nous sommes tout orientés, d'esprit et de cœur, pour suivre ce *débat*. Il y règne l'atmosphère attendue, une psychologie sommaire et vraie, et, malgré quelques taches menues ou quelques brefs excès, une familiarité qui souligne adroitement les travers, un surnaturel aisé. C'est l'âme de Nicolazic, dévoué à Dieu, patient avec les hommes, qui pénètre toute la trame du *miracle*, comme faisait Gilles dans *le Saint malgré lui*. Aux yeux de Barbe sa femme, le voyant passe pour un rêveur, un fainéant. Dom Sylvestre, le Recteur, accueille mal le récit de ses visions. Le beau-frère Le Roux ne veut pas d'histoires et, le paradis se fût-il entr'ouvert, il n'a *rien* vu.

« Et me voilà tout seul avec ma menterie! O Madame Sainte Anne! » Nicolazic retourne désolé au champ de Bocenno, doutant presque de soi; il s'endort, le front sur la pierre, sous l'aile des anges, qui dans une fraîche litanie, une sorte d'incantation liturgique, appellent sur la lande Madame Sainte Anne.

— Allumez le cierge aux étoiles!

— Habillez-vous d'un beau nuage blanc!

— Venez comme l'aïeule joyeuse au devant du plus humble de ses petits enfants... »

Elle descend: « Saisis les pierres, Yves Nicolazic, et rends-moi ma maison... Que les pierres portent des

pierres » — Et je serai tout seul avec Dieu? » Mais voici qu'une rumeur de pas, une foule invisible emplissent la lande : c'est la procession du grand pardon à venir.

Nicolazic voudrait tant que le Recteur vînt pour voir! Si les yeux suffisent, réplique sainte Anne. Et Dom Sylvestre ne condescend même pas à la rencontre. Il est vrai qu'il n'est pas son maître, c'est sa bonne qui règne et qui gouverne, et dame Prudence vaut bien dame Magloire. Elle douche et bâtonne le voyant. Finalement, c'est Madame Sainte Anne qui doit s'acheminer vers le presbytère pour éclairer l'aveugle. Or, Dom Sylvestre ne voit pas, il a le cœur trop fermé. La douce Sainte regagne le Bocenno, mais cette fois avec un cortège ; elle s'arrête, plante le cierge en terre ; il s'y enfonce lentement. Creusez, c'est l'endroit béni.

Les spectateurs frottés de lettres s'imagineront à coup sûr entendre Philoctète traînant sa jambe gangrenée, quand le Recteur de Plumeret, au troisième épisode, débouchera en criant *Aïe, aïe.* « Le pauvre monsieur si douillet de son corps par nature... Il a comme une meute de chiens attachés aux jambes... comme un nid de vipères sur la poitrine, et comme un essaim de méchantes guêpes sous chaque bras. Même parfois... c'est comme un troupeau d'éléphants qui va et vient sur lui. » Dites-moi si ce langage de Madame Prudence n'est pas un bel échantillon, si ce luxe de comparaisons qui se recouvrent l'une l'autre n'est pas un procédé foncièrement populaire? N'empêche, dom Sylvestre est bien puni d'avoir, comme un mécréant, bousculé la sébille du Bocenno. *Aïe, aïe!* Il se dirige donc, non sans feinte, car c'est une conversion, sur ses deux jambes emmaillottées comme deux poupons, vers la fontaine. Et les anges déroulent ses bandes et le plongent dans l'eau miraculeuse. Il est guéri. La cause est gagnée.

*
* *

Henri Ghéon n'en est qu'au départ sur un terrain neuf et ces pages sont une reconnaissance, non une

synthèse hâtive. Son *petit bagage* cache tout un avenir. Cette œuvre commencée fixe désormais l'attention et la sympathie, mais son animateur ne consentirait pas qu'on oubliât les efforts multipliés des devanciers[1] ; telle *Pastorale*, telle *Passion*, qui n'aura jamais les honneurs des plus copieux manuels littéraires, a remué toute une ville. Il semble néanmoins qu'on manquait de directives et d'une esthétique du genre. Il fallait s'enraciner dans la tradition classique[2], se raccrocher au moyen-âge et à Molière, et, par ailleurs, se pencher avec désintéressement, intelligence et charité sur le peuple fidèle, descendre, sans déchoir, à son niveau, au vrai de son langage et de sa mentalité. Il fallait que le peuple rît et pleurât et qu'une transposition faisant fi de la vénérable archéologie rapprochât du public sans école, pour l'émouvoir et l'*édifier*, des légendes souvent plus vraies que l'histoire et *nos Seigneurs les saints*. Le théâtre ouvert par Ghéon étonne par sa nouveauté et son audace : c'est un bon présage[3]. Même en jugeant de son point de vue et sans jouer le délicat, on ne laisse pas que de regretter ici ou là quelques gestes un peu outrés de sa muse pédestre, quelques défaillances du goût qui décèlent trop de facilité, certains propos sans raffinements, mais c'est une œuvre preste, colorée, joyeuse, touchante et hautement populaire.

Abel Dechêne.

1. Les limites du sujet nous ont privé de parler de Gaston Baty, de Jacques Prénat, de René des Granges, de l'abbé Jacques Debout, de Jean Variot, de plusieurs autres dont peut s'enorgueillir la province, de Mgr Petit à Nancy, du chanoine Dubois à Rochefort-sur-Mer, de l'abbé Le Bayon, au pays d'Auray. Il faudra relire l'article du P. Léonce de Grandmaison, dans les *Etudes* du 5 septembre 1922 et la chronique de Maurice Brillant dans *le Correspondant* du 25 août 1922.

2. Une similitude verbale nous rappelait Sophocle, soit. mais combien de fois il nous a semblé entendre Plaute et Aristophane ! C'est dire de quelle moelle est nourri l'art de Ghéon.

3. « Le renouveau date de Claudel » (Henri Ghéon).
Cf. G. Baty, *loc. cit.*, pp. 708-709.

Le début du ministère en Galilée

I

A en croire les Vies de Notre-Seigneur les plus autorisées et les plus répandues[1], aussi bien que les Synopses courantes, grecques, latines ou françaises, le début du ministère en Galilée devrait se placer après le premier voyage à Jérusalem, raconté par saint Jean (II, 13-IV, 43). C'est ce que semblent insinuer saint Matthieu (IV, 12) et saint Marc (I, 14). Ces deux évangélistes, après le récit de la tentation, ramenant Jésus en Galilée, notent que Jean-Baptiste venait d'être livré. Or, d'après le IV^e^ Evangile (III, 24) lorsque Jésus, après avoir quitté Jérusalem, se trouvait sur les bords du Jourdain, Jean-Baptiste n'avait pas encore été jeté en prison. Ce fut, semble-t-il, la trahison des pharisiens livrant le précurseur aux mains d'Hérode Antipas, qui détermina le divin Maître à quitter les rives méridionales du fleuve, où il était exposé à un sort semblable. Les circonstances le forcèrent, pour rentrer en Galilée, de prendre, non pas le chemin ordinaire par la Pérée, mais la route de Samarie (Jean, III, 24 et IV, 3-4). Ce serait donc seulement au retour de ce premier voyage à Jérusalem et en Judée que le Sauveur aurait commencé le ministère galiléen.

Mais une telle disposition chronologique des faits ne va pas sans se heurter à de graves difficultés, dont beaucoup d'auteurs ont conscience, tout en la maintenant, faute de solution satisfaisante. Rien de plus anormal, en effet, que de placer après le premier voyage à Jérusalem le début du ministère galiléen, raconté par saint Luc (IV, 14 à V, 16) et aussi par saint Marc dans le récit parallèle (I, 16-45). Quant à

1. Les publications de Fouard, Le Camus, Didon, Lesêtre, Fillion, etc., et en général les nombreuses éditions des Evangiles ramenés à un seul récit, comme la plupart des commentaires.

saint Matthieu, on sait qu'en suivant un plan qui n'a rien à faire avec la chronologie, il a disjoint la série des faits de cette période et en a distribué les éléments en divers endroits de sa thèse apologétique.

1° *Une première difficulté* de la disposition chronologique communément suivie est le rejet de l'appel définitif des disciples après les huit mois de séjour en Judée. C'est, en effet, le temps que dura ce premier voyage raconté par saint Jean (II,13 à IV,42), comme le reconnaissent, en général, les auteurs des Vies de Notre-Seigneur rappelées plus haut et les principaux commentateurs du quatrième Evangile[1]. Or, ces

1. Plusieurs fois, on a tenté d'échapper à la nécessité d'admettre un si long séjour en Judée. On s'est ingénié à trouver des motifs d'un retour en Galilée plus prochain, soit en mai, soit en juillet: ce qui ne peut se faire sans heurter le sens naturel du texte de saint Jean (III-35) et sans créer par ailleurs trop de difficultés et d'invraisemblances (Voir *Revue pratique d'Apologétique*, 15 juin 1918, p. 367: *La date du second retour de Notre Seigneur en Galilée*).

On a pensé éviter les difficultés en imaginant un retour en Galilée entre le séjour à Jérusalem et le séjour en Judée et sur les bords du Jourdain. « A Jérusalem, dit-on, il ne semble pas que le séjour ait été trop prolongé, le divin Maître ayant pu quitter la ville après l'octave pascale. L'épisode du baptême en Judée ne requiert non plus un long espace de temps (IV, 1-2). Et entre ces deux épisodes, se place une donnée chronologique qui ne manque pas d'intérêt: « Après cela, Jésus et ses disciples vinrent en terre de Judée ». *S'il vint en Judée*, le divin Maître a pu venir de Galilée aussi bien que de Jérusalem. C'est dire qu'un séjour en Galilée pourrait convenablement se placer entre la première Pâque et l'époque où les disciples de Jésus administraient le baptême » (*Revue Biblique*, 1918, p. 565). Le critique qui jette en passant cette solution fantaisiste, ne l'a pas, je pense, prise bien au sérieux. La première condition requise, c'est d'abord de traduire exactement le texte avant de s'en servir pour y appuyer une opinion. S. Jean ne dit pas que Jésus vint en Judée, mais il emploie à dessein l'expression γῆν Ἰουδαίαν. Or, cette expression opposée à Jérusalem où Jésus vient de séjourner, signifie la campagne de Judée, la province par rapport à la capitale. Au lieu de le faire retourner en Galilée après les fêtes, S. Jean le montre exerçant son ministère dans le reste de la Judée, dans toute la contrée judéenne jusqu'à ce qu'il arrive sur les bords du Jourdain. Rien absolument dans le texte du IVe Evangile, n'invite à supposer un retour en Galilée aussitôt après les fêtes pascales. « Après ces choses, dit saint Jean (III, 22), c'est-à-dire après ce qu'il vient de raconter du ministère à Jérusalem, Jésus « vint dans la terre (la campagne) de Judée ». Il vient donc de Jérusalem; il n'y a pas la moindre allusion à un retour en Galilée et à un nouveau voyage de Galilée sur les bords du Jourdain. C'est une hypothèse purement gratuite. La remarque placée par saint Jean, après le séjour sur les bords du Jourdain et le retour en Galilée par la Samarie s'oppose à une telle supposition. Pour bien marquer, contre une première apparence du récit synoptique, qu'il y eut bien deux retours en Galilée, le premier après le baptême, le second après le séjour en Judée, saint Jean dit expressément qu'un miracle, et au même endroit, à Cana, signala les deux retours (II 11 et IV, 54). Il exclut par là un retour intermédiaire.

huit mois, Jésus les a passés avec ses disciples, qui l'accompagnèrent à Jérusalem, et dans le reste de la Judée jusque sur les bords du Jourdain où ils baptisaient. Un séjour si assidu et si prolongé près du divin Maître, loin de chez eux, loin de leurs barques de pêche, suppose évidemment qu'ils ont déjà tout quitté pour le suivre.

Dans ces conditions, comment comprendre la suite des faits telle qu'on la donne communément? C'est seulement après que les disciples ont suivi Jésus durant ce long voyage de huit mois, au retour sur les bords du lac de Génézareth, à peine arrivés, que le divin Maître les invite à tout quitter pour le suivre? Placer la vocation des disciples après un séjour si prolongé et assidu près de lui et loin de leur maison et de leurs filets, n'est-ce pas, comme dit le proverbe, mettre la charrue avant les bœufs?

Il faut bien que les auteurs d'une pareille disposition des faits l'aient trouvé eux-mêmes étrange, puisqu'ils en viennent, comme M. Fouard, à supposer, contre les textes et contre leurs propres affirmations, que les disciples n'avaient pas accompagné Jésus dans la Judée. « Le peu que nous savons des actions du Seigneur en Judée vient probablement de ce qu'ils (les disciples) ne le suivirent pas dans ce pays. Jean l'évangéliste paraît seul avoir été du voyage dans la Samarie » (t. I, p. 245). Le consciencieux historien oublie ce qui est affirmé à plusieurs reprises dans le IV^e^ Evangile, et ce que lui-même a consigné précédemment dans son histoire, à savoir que sur les bords du Jourdain, Jésus baptisait par le ministère de ses disciples (p. 205) ; qu'en arrivant au puits de Jacob, les disciples laissent leur maître un moment pour aller au village voisin chercher des vivres et viennent ensuite le rejoindre (p. 216-225). C'est donc bien avec ses disciples que Jésus séjourna en Judée et qu'il revint en Galilée. On n'échappe donc pas à la difficulté qui résulte de l'appel des disciples placé seulement après les huit à neuf mois de séjour en Judée et de vie commune avec le divin Maître.

Pour reculer de la sorte l'appel des disciples, on dira peut-être que Pierre, André et Jean, selon le IV^e^ Evangile, s'étaient déjà attachés à Jésus lorsque le Baptiste leur eut montré l'Agneau de Dieu. Le connaissant, ayant même déjà vécu dans son intimité, ils ont pu venir avec lui à Jérusalem avant leur appel définitif. Un instant de réflexion sur la nature de leur première adhésion au Christ nous fera comprendre que cela ne résout pas la difficulté. Pierre, André et Jean s'étaient attachés à Jésus, comme ils l'avaient fait pour Jean Baptiste dont ils avaient été les disciples, c'est-à-dire d'une façon passagère, intermittente. A l'occasion des grandes fêtes qui amenaient les pèlerins de Galilée à Jérusalem, à l'aller ou au retour, un certain nombre d'entre eux s'arrêtaient près du Baptiste pour recevoir le baptême de pénitence, pour écouter ses prédications. Mais après quelques jours ou quelques semaines passées dans son entourage, ils rentraient chez eux reprendre leur métier. Ainsi avaient pensé faire Pierre, André et Jean en suivant Jésus sur l'indication du précurseur. Aussi voit-on que, de retour en Galilée, ils reprennent leur condition première. Tout autre se présente la situation des disciples accompagnant le divin Maître à Jérusalem et séjournant avec lui pendant huit à neuf mois. Une assiduité, non plus passagère et intermittente, mais prolongée en sa compagnie, un abandon de leur métier durant près d'une année, le baptême donné par eux au nom du Christ, tout cela suppose que les disciples ont déjà tout quitté pour suivre le Christ, qu'ils sont avec lui pêcheurs d'hommes. C'est donc qu'ils ont été appelés par lui définitivement avant le voyage à Jérusalem.

2° *Seconde difficulté.* — Commencer le ministère de Jésus par le voyage et la prédication à Jérusalem et en Judée, c'est placer la période des premières oppositions avant celle de l'étonnement et de l'admiration : ce qui ne paraît guère naturel ; l'inverse se comprend mieux.

Quand on lit le récit des débuts de la prédication en Galilée, soit dans saint Luc (IV, 14 à v. 16), soit

dans le récit parallèle de saint Marc (I, 14 à 45), on constate que durant cette première période tout est à l'étonnement, à l'admiration devant la nouveauté et l'autorité de la parole de Jésus et devant l'éclat de ses miracles. Saint Luc en résume l'impression par la remarque générale placée en tête de cette première partie du ministère galiléen. « Il enseignait dans leurs synagogues avec les louanges de tous ». Un peu plus loin il note que les auditeurs s'émerveillaient de son enseignement et ne revenaient pas de la nouveauté de cette parole et des miracles qui l'accompagnaient (IV, 32, 36). Saint Marc recueille les mêmes impressions dans les passages parallèles de son récit (I, 22, 27). Il ne s'élève encore aucune critique[1].

Mais à partir du ch. II, 1 de saint Marc, comme du ch. V, 17 de saint Luc, la situation change. Des scribes commencent à soulever des objections, à se scandaliser des paroles du Maître, et même de ses miracles. Quelle est la raison d'un changement qui paraît si soudain? Entre ces deux périodes, ces deux situations différentes, ne s'est-il pas passé quelque événement qui explique cette transition? Oui, un fait considérable que le plan de la catéchèse empêchait les synoptiques de mentionner expressément: le premier voyage de Jésus à Jérusalem, raconté par saint Jean et dans lequel Jésus se heurte aux premières oppositions des pharisiens.

Mais si le plan de la catéchèse primitive les empêchait de mentionner ce premier voyage, aussi bien que

1. On objectera sans doute l'attitude des Nazaréens dans la seconde partie du récit de saint Luc (IV, 23-30). Cette seconde partie doit se placer, quelques semaines après la première, lorsque le Sauveur a déjà établi son domicile à Capharnaüm et y a opéré ses premiers miracles de guérison et de délivrance des démons. Ses compatriotes cèdent à un sentiment particulier de jalousie, froissés de ce que Jésus avait choisi Capharnaüm au lieu de Nazareth pour le théâtre de ses premiers miracles et le centre de son apostolat. La première partie s'en tient à l'étonnement : ils ne reviennent pas de leur surprise en voyant tant de sagesse et de grâce dans celui qu'ils regardaient jusqu'ici comme le fils du charpentier Joseph, comme un simple ouvrier. Le sentiment est différent à Capharnaüm et aux environs : les miracles dont ils ont été témoins les attirent en foule sur les pas du nouveau prophète. Ils sont sous le charme de cette parole nouvelle, et veulent bénéficier pour eux et leurs malades de la puissance inouïe du thaumaturge.

les autres, parce qu'il briserait la suite continue de la seconde partie, consacrée à la prédication galiléenne à l'exclusion de tout regard sur Jérusalem et la Judée, il n'interdisait point une allusion indirecte. On la surprend dans saint Marc au commencement de son récit de la guérison du paralytique (II, 1) où sont, pour la première fois, signalées les critiques des scribes. « Après des jours il rentra à Capharnaum ». L'expression « après des jours », c'est-à-dire après un certain nombre de jours, après un certain temps, peut très légitimement s'entendre d'une absence assez prolongée de Capharnaüm, comme fut celle du premier voyage à Jérusalem et en Judée.

Dans l'endroit parallèle, saint Luc introduit pour la première fois des docteurs de la Loi, venus de la Judée et de Jérusalem. Cette apparition des scribes et des pharisiens de Judée s'explique très naturellement après le séjour de Jésus dans la cité sainte, centre de la théocratie, où commencèrent à se manifester les défiances et les oppositions des docteurs d'Israël (Jean, III, 18; IV, 1-4). N'osant attaquer ouvertement le nouveau prophète devant la foule gagnée par ses paroles et ses miracles, ils le combattent perfidement. On ne pouvait nier les guérisons miraculeuses devant l'évidence des faits; on essaya donc d'en suspecter l'origine divine en prétendant que le thaumaturge violait la loi du Sabbat.

Le passage de la période d'étonnement et d'admiration à celle de l'opposition sourde ou de la critique plus ou moins ouverte se comprend. Mais l'inverse, avons-nous dit, ne s'explique guère. C'est cependant ce qu'il faudrait admettre, si le voyage en Judée a inauguré la prédication de Jésus et si les récits de saint Luc, IV, 14-V, 16 et de saint Marc, I, 14-45, doivent se placer seulement après le séjour en Judée et le retour de Jérusalem.

Troisième difficulté. — La disposition des faits, telle qu'on l'expose communément, a le tort de ne tenir compte que des deux premiers synoptiques, en négligeant les indications du troisième qui, cependant, est

d'ordinaire plus chronologique que les autres. Pour saint Luc, le retour en Galilée n'est pas contemporain de l'emprisonnement de Jean-Baptiste, mais il est antérieur, il a suivi immédiatement le baptême et la tentation du désert. Comme les synoptiques ne mentionnent chacun qu'un retour, saint Luc se met-il en opposition avec les deux premiers? Non, mais le plan quadripartite de la catéchèse primitive ne permettait d'indiquer qu'un seul retour. Saint Jean qui connaît les synoptiques a évidemment eu l'intention de corriger la première impression que donne leur lecture. Il remarque que dans les débuts du ministère du divin Maître, il y eut, en réalité, deux retours en Galilée et il note que chacun d'eux fut signalé par un miracle, au même lieu, Cana, mais à un an d'intervalle.

Des deux retours en Galilée, saint Luc choisit le premier, comme plus conforme à son but chronologique; saint Mathieu et saint Marc préfèrent le second, comme plus important parce qu'il ouvre la grande période d'évangélisation galiléenne. Mais ce n'est pour ces deux évangélistes, dont le but n'est pas l'ordre chronologique, qu'une transition de la première partie, la *Préparation,* à la seconde, la *Galilée.* Une fois effectué ce passage indiqué par cette transition, le récit de la section galiléenne n'est pas nécessairement restreint aux événements postérieurs à l'emprisonnement de Jean Baptiste. Saint Matthieu et saint Marc ne s'interdisent pas de remonter plus haut, c'est-à-dire au début véritable du ministère galiléen. Aussi les faits qu'ils commencent à raconter se trouvent-ils parallèles des premiers récits par lesquels saint Luc ouvre cette période.

Après avoir donc indiqué la transition de la première partie à la seconde, saint Matthieu (IV, 13) commence ainsi sa narration: « Et ayant quitté Nazareth il vint habiter Capharnaüm, au bord de la mer, etc. ». Ce changement de domicile est certainement antérieur au second retour: car, d'après saint Jean (II, 12), c'est au premier retour en Galilée que Notre-Seigneur avec sa mère et ses proches parents vint s'éta-

blir à Capharnaüm. On remarquera, d'ailleurs, que les temps du verset 13 de saint Matthieu, étant à l'aoriste, pourraient se traduire par le plus-que-parfait : « Jésus ayant quitté Nazareth était venu habiter Capharnaüm. Ainsi entendu, son récit rejoint le début de la narration chronologique de saint Luc.

Pour saint Marc (I, 14), la formule est très générale. La transition une fois signalée, il montre Jésus de retour en Galilée prêchant l'évangile de Dieu. « Le royaume de Dieu est proche ; préparez-vous par le repentir ». Mais une telle prédication convient également au temps qui précéda le voyage à Jérusalem et à celui du retour. Dans sa généralité elle englobe les deux périodes. De fait, saint Matthieu et plus encore saint Marc placent au début du ministère galiléen ce que saint Luc donne comme la suite immédiate du premier retour : le choix de Capharnaüm pour y établir son domicile en quittant Nazareth et pour en faire le centre de ses missions, les premiers miracles qui émeuvent cette cité, la première évangélisation des environs, l'appel définitif des disciples. Tout cela occupe les mois qui séparent de la Pâque.

Entre le baptême et le voyage à Jérusalem ont dû, selon toute vraisemblance, s'écouler plusieurs mois. Dans l'hypothèse que le dessein du Christ aurait été de commencer son ministère par la cité sainte, on ne voit pas pourquoi, après les quarante jours du désert, il ne se serait pas rendu directement à Jérusalem, si la Pâque était proche. Si, au contraire, il rentre en Galilée après avoir choisi des disciples dans l'entourage de Jean-Baptiste, c'est qu'il reste encore un temps notable avant la Pâque. Alors pourquoi serait-il resté inactif pendant ces quelques mois, en réservant à Jérusalem l'inauguration de son ministère? Nous verrons plus loin que c'est bien au retour qui suit le baptême et les quarante jours du désert qu'il vient à Nazareth et que dans la synagogue il annonce lui-même, en expliquant la prophétie d'Isaïe, que dans ce moment même se réalise cette inauguration.

L'on peut vraisemblablement placer dans les semai-

nes qui suivirent la fête des Tabernacles le moment où Jésus choisit ses disciples dans l'entourage de Jean-Baptiste (*Nos quatre Evangiles*, p. 95 et 100). Dans ces conditions, le retour en Galilée aurait eu lieu vers la fin d'octobre ou au milieu de novembre. Nous avons ainsi environ quatre mois pour le premier séjour en Galilée avant la première Pâque.

On peut objecter que saint Jean ne paraît pas supposer un aussi long temps pour le premier séjour à Capharnaüm quand il dit (II, 12) : ἔκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας. Ce que l'on traduit souvent ainsi : « Ils n'y demeurèrent que *peu de jours* ». C'est forcer l'expression et introduire une restriction qui n'est pas dans le texte. Cette expression se rend ainsi mot à mot : là *ils demeurèrent non beaucoup* de jours. En regard des huit mois passés en Judée, ces trois à quatre mois sont en réalité non beaucoup de jours (*non beaucoup de temps*). Il faut, d'ailleurs, remarquer dans le récit évangélique de ces débuts du ministère galiléen la mention de plusieurs excursions plus ou moins longues dans les régions voisines ; ce qui réduit de quantité notable le temps de séjour réel à Capharnaüm.

Abordons maintenant le détail des faits tels que nous les trouvons racontés dans saint Luc et dans saint Marc. Examinons comment fut remplie cette première période du ministère galiléen avant le voyage à Jérusalem. Nous y trouverons une confirmation des conclusions précédentes.

II

Jean, le dernier des prophètes, avait proclamé que le royaume de Dieu, annoncé par la série des envoyés inspirés, était proche, que le Messie attendu se trouvait déjà au milieu d'Israël. Bientôt, il va le montrer du doigt.

Le Messie lui-même, couronnement du ministère prophétique, veut avant d'établir l'ordre nouveau, se rattacher étroitement à l'ordre ancien. Il n'est pas venu abolir la loi, mais l'amener à son plein aboutissement, à la réalisation messianique. Pour cela, il reçoit le bap-

tême de la main de Jean, il choisit dans son entourage ses premiers disciples ; il commence sa prédication par le même enseignement : Repentez-vous, car le royaume de Dieu est proche.

Voici d'après saint Jean et les synoptiques l'histoire de ce premier retour en Galilée, l'inauguration et le début du ministère évangélique.

1° *Premier retour en Galilée* (Jean I, 29-II, 11 et Luc IV, 14).

D'après le IV° Evangile (I, 29-34), le Baptiste apercevant Jésus, de retour de son séjour au désert, le montre à deux de ses disciples en l'appelant l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde. On nous raconte comment André, Jean et Simon Pierre suivirent, pour la première fois, celui qui leur était ainsi désigné et qu'ils reconnurent pour le Messie (I, 35-42), et comment Philippe et Nathanaël se joignirent à eux (I, 45-51). Il est visible que les premiers disciples en s'attachant à Jésus pensaient le faire de la même façon qu'ils avaient suivi le Baptiste, c'est-à-dire d'une manière intermittente. Comme nous l'avons vu plus haut, ils pensaient se joindre ainsi à celui que Jean leur avait désigné et qu'ils avaient reconnu pour le Messie. Ils y croyaient avec les idées que nourrissaient alors les meilleurs des Israélites, avec les rêves d'un Messie encore très national et très terrestre. L'horizon où ils l'entrevoyaient était assez terre à terre, mais peu à peu la lumière qu'ils y apercevaient monterait dans le ciel, élevant progressivement leurs aspirations et leur foi.

C'est aussi progressivement que Jésus allait se les attacher plus étroitement. Ils rentraient en Galilée sous le charme de ce qu'ils avaient vu et entendu. Ils se promettaient bien de continuer à se préparer à la venue prochaine du royaume de Dieu en venant souvent écouter cette parole qui les avait gagnés. Mais il ne leur était pas venu à l'esprit qu'ils devaient, pour cela, tout quitter. Aussi, rentrés en Galilée et revenus à Capharnaüm, ils y reprennent leur métier. De son côté, Jésus ne veut rien brusquer : avant de leur demander le sacrifice de

tout, il juge bon de les préparer par de plus fréquentes auditions de sa parole et par la vue de ses miracles.

Avec ses premiers disciples, Jésus rentre donc en Galilée qu'il avait quittée depuis deux mois environ. En s'éloignant de l'endroit où Jean baptisait, il remonta par la Pérée. Le chemin ordinaire des pèlerins se déroulait sur la rive gauche du Jourdain jusqu'au gué d'Abarah, au nord-est de Beitsan, rejoignait ensuite la route qui va dans la direction de Tibériade jusqu'en face d'El-Abeydieh. On pouvait également remonter directement sur la rive gauche du Jourdain, vis-à-vis de cette dernière localité, près de laquelle se trouvait un gué facile à franchir. D'El-Abeydieh en inclinant à l'ouest, une route se dirigeait vers Cana. C'est là que Jésus se rendit avec ses disciples et où il fit son premier miracle.

Nous arrêter au récit si simple et si vivant que saint Jean nous a tracé du festin des noces de Cana n'est pas de notre sujet. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'observation qui le termine : « Le premier de ses miracles, Jésus l'opéra à Cana en Galilée. » (Jean, II, 11). Nous avons signalé plus haut l'importance de cette remarque rapprochée de celle qu'on lit plus loin (IV, 54) : « Après cela, dit l'Evangile (II, 12), il descendit à Capharnaüm, lui, sa mère, ses frères et ses disciples. »

Saint Jean passe sous silence le retour de Jésus à Nazareth, mais tout le suppose ici. On sait que cette petite bourgade n'est qu'à deux heures de marche de Cana. Il est invraisemblable que se trouvant si près, il n'ait pas continué son voyage jusqu'à cette cité où il avait vécu pendant trente ans et qu'il n'avait quitté depuis deux mois environ que pour aller recevoir le baptême de Jean. Il était naturel de s'y rendre, précisément parce qu'il voulait choisir désormais son domicile dans une autre partie de la Galilée, dans une ville plus centrale, et d'un accès facile.

Puisqu'il avait l'intention d'emmener avec lui à Capharnaüm sa mère et quelques-uns de ses proches, il avait à laisser en d'autres mains la maison jusque-là habitée par lui et les siens, en un mot à prendre ses

dernières dispositions pour un départ définitif. En disant que Jésus après le miracle de Cana descendit à Capharnaüm avec sa mère et ses frères, saint Jean suppose cette rentrée à Nazareth. S'il n'en dit rien, c'est que saint Luc en a déjà parlé expressément, c'est que saint Matthieu (IV, 13) y a fait allusion :

« Et relicta civitate Nazareth, venit et habitavit in Capharnaum ».

Le récit circonstancié que nous a donné saint Jean du retour en Galilée est résumé par saint Luc dans la phrase suivante :

« Et Jésus retourna sous l'action puissante de l'Esprit dans la Galilée. »

L'évangéliste la fait suivre d'un coup d'œil d'ensemble sur toute la première période de la prédication, la période qui suivit ce premier retour.

« Et la renommée qui s'attachait à sa personne se répandit dans tout le pays d'alentour. Pour lui, il enseignait dans leurs synagogues avec les louanges de tous ».

Puis il en vient au détail.

2° *Jésus dans la synagogue de Nazareth : premier accueil.*

Voici le récit de saint Luc (IV, 16-22).

« Il vint à Nazareth, où il avait été élevé. Il entra selon sa coutume, le jour du sabbat, dans la synagogue et se leva pour faire la lecture. On lui remit le livre du prophète Isaïe, et l'ayant déroulé, il trouva l'endroit où était écrit :

« L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par son onction pour porter aux pauvres la bonne nouvelle. Il m'a envoyé[1] annoncer aux captifs la délivrance, aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, proclamer l'année de grâce du Seigneur. »

Après avoir roulé le livre, il le rendit à l'appariteur et s'assit. Tous dans la synagogue avaient les yeux fixés sur lui. Il se mit à leur dire : « C'est aujourd'hui que s'accomplit ce passage de l'Ecriture (qui résonne encore) à vos oreilles ». Et tous lui rendaient témoignage. Ils s'étonnaient des paroles de grâce qui sortaient de sa bouche et ils disaient : « N'est-ce pas le fils de Joseph? »

1. Plusieurs manuscrits grecs ont ici avec la Vulgate, conformément à Isaïe LXI, 1 : « Guérir ceux qui ont le cœur brisé. »

Le passage d'Isaïe (LXI, 1-2), lu par Jésus, décrit la restauration messianique sous les traits de l'année jubilaire. Le divin Maître en fait l'application à la situation présente. En disant : « aujourd'hui même s'accomplit ce passage de l'Ecriture, et vous en entendez l'annonce », il proclame l'ouverture du jubilé messianique. C'est le serviteur de Yahveh lui-même, le Messie, qui en annonce la bonne nouvelle. Nous avons donc bien là le tout premier début du ministère de Notre-Seigneur. On comprend l'étonnement des auditeurs, leur émerveillement en entendant parler ainsi celui qu'ils considéraient comme le fils de Joseph, qui n'avait jamais fréquenté les écoles des rabbins, qui, jusqu'à l'âge de trente ans qu'il avait alors, n'avait jamais attiré sur lui l'attention de ses compatriotes par des marques extérieures d'une science ou d'une puissance exceptionnelles. Jésus dut commenter ce passage d'Isaïe et en marquer l'application par des développements que saint Luc ne nous a pas transmis. La tradition qu'il a consignée dans son récit n'en avait conservé que l'idée principale qui les résume : « Aujourd'hui, cette prophétie s'accomplit devant vous. »

Pour ne pas avoir à revenir sur Nazareth, saint Luc joint ici un discours qui n'a pu être prononcé qu'un peu plus tard. En effet, il y est fait allusion à des miracles opérés à Capharnaüm, où Jésus ne s'est pas encore rendu. Si la première partie du discours s'applique très exactement à la première visite, à l'ouverture même de la prédication messianique, la seconde partie, que nous verrons plus bas, suppose une époque postérieure. Elle est du reste séparée de la première par καὶ ἔφη qui indique un changement de situation.

En unissant ces deux parties tout en maintenant leur différence, l'évangéliste ne veut pas trop s'écarter des habitudes de la catéchèse primitive qui, par simplification, fondait dans un sommaire rapide les différentes visites de Jésus à Nazareth. Ce sommaire se voit dans Matth. XIII, 54-58 et dans Marc VI, 1-6. On y trouve une allusion à trois visites, d'abord aux deux que saint Luc a rapportées plus en détail : en premier

lieu, l'admiration et l'étonnement de ses compatriotes en entendant parler le fils du charpentier (Matth. VIII, 54-56; Marc VI, 1-3), puis le scandale éprouvé à son sujet, scandale qui donne à Jésus l'occasion de leur appliquer le proverbe : « Un prophète est sans honneur dans sa patrie ». La troisième visite, dont saint Luc n'a aucune trace, est très postérieure et se conçoit très bien à l'époque indiquée par saint Marc, quelque temps après la résurrection de la fille de Jaïre, un peu avant la fête des Tabernacles de la seconde année. A la suite des prédications et des miracles qui avaient ébranlé la Galilée, une nouvelle tentative de Jésus près de ses compatriotes n'a rien que de très naturel. Cette troisième fois, le divin Maître est accompagné de ses disciples : circonstance que rien n'indique aux deux premières visites (antérieures, du reste, à leur appel définitif). A cette dernière visite sont signalés quelques miracles, peu nombreux il est vrai, à cause du peu de foi qu'il rencontra encore parmi ses compatriotes. Aux deux premières visites, tout indique dans le récit de saint Luc et dans la situation qu'il n'y eut aucun miracle.

Il n'y a donc pas à objecter contre la place que saint Luc donne à la visite à Nazareth, le renvoi qu'en fait Marc à une époque très postérieure. Le second évangéliste conservant le résumé de la catéchèse, le place à l'époque de la troisième visite, tout en y laissant jointe l'allusion aux deux premières. Saint Luc plus chronologique, plus circonstancié dans son récit ne parle que de ces deux premières. Durant son séjour de deux années à Césarée de Palestine, il eut tout le loisir et la facilité de se renseigner en écrivant son évangile. Nazareth n'était pas loin, il put y aller et compléter le récit sommaire de la catéchèse en consultant des témoins, peut-être des parents de Jésus. Il nous a promis d'être plus complet et plus chronologique que ne le comportait la catéchèse : ici il a tenu parole. Il ne contredit pas les deux premiers évangélistes, il les complète et les explique.

(*A suivre*) E. LEVESQUE.

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(*Suite*[1])

Malgré tout, le pasteur protestant Paul Sabatier ne put se résoudre à avouer l'échec de ses pronostics. Les chefs avaient quitté l'Eglise, mais combien de catholiques, gagnés à leurs idées, les gardaient soigneusement et les propageaient dans le sein même du catholicisme, le« pape du modernisme » le laissait entendre. Un rédacteur des *Etudes* l'avait dépeint naguère « veillant, du dehors et du camp hétérodoxe, comme une sentinelle, dont le regard perspicace suivait avec intérêt les détours, les obliquités, les surprises et les égarements de certaines pensées catholiques[2] ». Dans un article du *Siècle*, paru le 10 août 1909, il parla mystérieusement des inquiétudes que donnaient à la curie romaine « certaines dames anglaises, aussi répandues dans les salons de la vieille Rome que dans ceux de la colonie étrangère », et de « certains groupes des Marches, de la Lombardie et du Piémont, restés inébranlables dans leur « sérénité ». Dans son *Orpheus*, publié au cours de la même année, M. Salomon Reinach, se fondant sur des calculs arbitraires et invérifiables, portait à 15.000 le nombre des adhérents au modernisme parmi les prêtres français[3]. Le chiffre était évidemment exagéré. M. Loisy le contesta avec une certaine ironie. « Je n'en donnerais pas 1.500, écri-

1. Voir *Revue apologétique*, n° du 1er février 1923, p. 531 sqq.
2. P. de la Taille, dans les *Etudes* du 5 décembre 1907, p. 646.
3. S. Reinach, *Orpheus*, 1re édition, p. 581.

vit-il. Ce que je crois voir, pour le moment, c'est que le modernisme est en pleine déroute.[1] » C'était forcer la note en sens contraire. L'apostasie des principaux chefs, qui, dépassant les limites du mouvement, en étaient venus à la rupture déclarée, voire même à l'incroyance formelle, et le silence qui s'était fait dans le gros de l'année moderniste au lendemain de l'encyclique, étaient les signes d'une dislocation profonde dans la secte, d'une confusion subite dans ses adhérents déconcertés ; mais des romans, des œuvres littéraires, scientifiques, historiques, philosophiques, accusaient une diffusion persistante de l'esprit moderniste dans certains milieux catholiques. D'autre part, plusieurs publications hétérodoxes tentaient notoirement de faire des recrues au modernisme parmi les catholiques instruits et dans le clergé. C'étaient : en Allemagne, le *Nouveau Siècle*, sous la direction de Schnitzer ; en Italie, le *Cœnobium ;* à Genève, la *Revue moderniste internationale ;* à Paris, les petits volumes de la bibliothèque dite de *Critique religieuse*. Des mesures de surveillance et de répression avaient même dû être prises contre la propagande moderniste dans les séminaires de Pérouse, de Fermo et de Faenza.

Sans doute, l'existence d'une association moderniste occulte, d'une sorte de franc-maçonnerie, que certains catholiques crurent devoir dénoncer, comme organisée dans nos séminaires et dans nos instituts catholiques, était du domaine de la pure fantaisie. « Il ne faut pas, écrivit avec raison le R. P. Yves de la Brière, exagérer la solidarité entre modernistes de tous pays, au point d'affirmer l'existence d'une *carboneria* moderniste, avec organisation internationale, trésor de guerre et ramification dans tous les centres intellectuels. L'hypothèse paraît gratuite et invraisemblable[2]. » Mais le danger était réel. Dispersée et privée de ses principaux chefs, l'armée moderniste pouvait, si l'on ne veillait au péril, se reformer peu à peu et redevenir

1. *Revue historique* de janvier 1910, p. 186.
2. Y. de la Brière, dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris* du 25 novembre 1910.

très redoutable. Pie X comprit la gravité de la situation, et se hâta d'y porter remède.

L'encyclique *Communium Rerum*, du 21 avril 1909, publiée à l'occasion du huitième centenaire de saint Anselme, mais manifestement dirigée contre la secte de « ceux qui se cachent dans le sein même de l'Eglise pour la déchirer » ; plusieurs décrets de l'*Index*, condamnant des ouvrages suspects ; plusieurs décisions de la Commission biblique, fixant la doctrine de l'Eglise sur plusieurs points de l'Ecriture Sainte contestés par les novateurs ; la fondation, par la Lettre apostolique *Vinea electa*, du 7 mai 1909, d'un Institut biblique, confié à la direction des Pères de la Compagnie de Jésus, n'eurent pas d'autre objet.

En édictant ou en provoquant toutes ces mesures, le pape se proposait principalement un double but : d'une part, prévenir les fidèles contre la propagande sourde des modernistes ; d'autre part, amener ceux-ci à se démasquer, les mettre en demeure de choisir entre une apostasie ouverte et une soumission sincère.

Ce double but fut partiellement atteint. Les diverses décisions dont on vient de parler furent l'occasion, pour beaucoup de modernistes et pour plusieurs de leurs amis, de récriminations bruyantes. A quoi pouvait donc songer le chef de l'Eglise ? Entreprenait-il d'arrêter, parmi les catholiques, tout progrès scientifique intellectuel ? Prétendait-il ressusciter l'Inquisition ? On lui ferait bien voir que, suivant le mot de M. Loisy, « on ne tue pas les idées à coups de bâton »[1].

Malheureusement, certains polémistes, défenseurs outranciers de l'orthodoxie, dont la critique n'égalait pas le zèle, donnaient parfois à ces révoltés l'occasion d'un triomphe facile. Soit par des insinuations malignes touchant les intentions de ceux qui, en matière de libre controverse, ne partageaient pas leurs vues, soit par d'incompétentes appréciations portées sur des écrits dont le dessein ou la méthode leur échappait, ils en étaient venus à voir et à dénoncer le modernisme à

1. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. xxi.

peu près partout. Dépassant les intentions du souverain pontife, ils avaient semé dans une grande partie du public catholique, un esprit général de suspicion, dont beaucoup d'écrivains, de prêtres, de catholiques sincères eurent grandement à souffrir. Après avoir relevé quelques bévues de ces imprudents *zélotes*, une revue moderniste d'Italie, *La Cultura moderna*, exagérant arbitrairement les conclusions de son étude, essayait de donner le change au public sur la nature du conflit, et s'écriait : « Où est le moderniste? Nulle part. Où se trouve l'anti-modernisme? Partout »[1].

XIX

Ce procédé ne put tromper que quelques âmes naïves. Les esprits attentifs et réfléchis se rendirent bientôt compte que la résistance moderniste, soulevée par les mesures de prudence prises par Pie X, avait deux principaux foyers, l'un en Italie, l'autre en Allemagne.

Un prêtre, bien placé pour rendre compte des événements, signalait, au mois de mai de 1910, dans une revue française, les menées de trois prêtres italiens et les agissements de plusieurs groupes de laïques modernistes ou modernisants, dans les différentes parties de la péninsule[2].

Il y signalait d'abord le prêtre-député Romolo Murri. Excommunié depuis le 22 mai 1901, mais s'obstinant à siéger en soutane au Parlement, il étonnait ses collègues mêmes de l'extrême-gauche, à côté desquels il avait voulu s'asseoir, par ses déclarations anticléricales. On le voyait réclamer ouvertement la séparation de l'Etat d'avec « l'Eglise médiévale », l'organisation de sociétés cultuelles dans les paroisses, l'expulsion de tous les religieux de leurs couvents et surtout l'abolition de la Loi des garanties. La Révolution de 1870 s'était arrêtée, disait-il, à la Porte de bronze ; Romolo Murri voulait la faire entrer dans le Palais du Vatican.

1. *Cultura moderna* du 1er février 1910, p. 27.
2. L'abbé J.-M. Vidal, dans la *Revue du Clergé français* du 15 mai 1910, p. 454-490.

Il continuait d'ailleurs à poursuivre la réalisation d'une Eglise « dégagée d'un institut ecclésiastique énorme et informe ». Il rêvait l'organisation d'un modernisme religieux uni au pragmatisme philosophique, au syndicalisme ouvrier, et au criticisme scientifique, pour « secouer le poids mort du passé ».

A côté de Romolo Murri, deux autres prêtres révoltés, Salvatore Minocchi et Domenico Battaini, continuaient à batailler pour la cause moderniste. Le premier, frappé de suspense *a divinis* le 23 janvier 1908, avait, après plusieurs tergiversations, fini par se déclarer pour un modernisme tout spécial, plus hardi que celui qu'on avait professé jusque-là. Ce modernisme consistait, non pas à réformer l'Eglise catholique, « utopie irréalisable et impossible », mais à tenter « un effort pour résoudre tous les éléments vivants du catholicisme actuel dans le progrès général de la société humaine ». Ce progrès réalisé aboutirait à la « religion de l'absolu », laquelle n'est autre, disait le novateur, que « l'acte vital de l'être montant vers l'absolu »[1].

« Don Domenico Battaini ne représentait guère qu'un modernisme de deuxième marque et de deuxième main. Il ne fut jamais qu'un simple vulgarisateur de la pensée et des ouvrages d'autrui »[2]. Mais, à cette besogne, il dépensa une activité considérable. Sa revue la *Cultura moderna*, publiait, à côté d'articles d'actualité, de recensions d'ouvrages, de chroniques anticléricales et de faits-divers scandaleux, des morceaux choisis extraits des ouvrages de l'Allemand Harnack, du Danois. Höffding et de l'American Charles Lea ; et sa *Biblioteca del pensiero religioso moderna*, prolongeait, si l'on peut dire, la « vulgarisation primaire » du périodique en une « vulgarisation supérieure », donnant au public italien des traductions complètes, souvent hâtives, il est vrai, et par là même défectueuses, des grands ouvrages publiés en Allemagne, en Angleterre, en France, où pouvait se rencontrer quelque critique, plus ou moins directe, du catholicisme.

1. *Coenobium*, 1909, fasc. VI, p. 155.
2. J.-M. VIDAL, *op. cit.*, p. 468.

L'organe le plus important du modernisme italien ne se publiait pas en Italie même, mais dans la Suisse italienne, à Lugano. C'était le *Cœnobium*, qui avait pris la succession de la revue milanaise, le *Rinnovamento*, disparu en 1909. Cette publication, écrite en italien, admettait des études en français et en anglais. Elle publia la leçon d'ouverture d'Alfred Loisy au Collège de France. L'organe s'ouvrait à l'exposition de toutes les croyances et de toutes les rêveries religieuses. On y insérait pourtant de préférence les études qui s'inspiraient d'un christianisme progressif, qualifié de « religion authentique de Jésus ». On entendait par là « une ascension consciente vers une religion sans dogme, sans rite et sans autorité ; s'inspirant uniquement de l'esprit du Christ, esprit large, ennemi de tout exclusivisme, fait de lumière, de justice et de solidarité sociale, permettant aux vrais croyants « de noyer l'enfer et de brûler le paradis », pour ne plus obéir qu'à leur conscience[1].

Le modernisme allemand n'était pas moins actif. Les feuilles protestantes ou juives, telles que la *Tägliche Rundschau* et la *Francfürter Zeitung*, lui avaient reproché de n'avoir pas tenu toutes ses promesses. Mais, après une période de lutte sourde et cachée, il avait, lui aussi, hardiment jeté le masque. Le baron de Hertling ne pouvait plus écrire que « la dure parole du pape ne touchait pas l'Allemagne »[2]. A la place du *Vingtième Siècle*, qui avait cessé sa publication, un nouvel organe avait été créé, le *Nouveau Siècle*, *Das Neue Jahrhundert*, qui, nettement, se donnait pour mission d' « effectuer », en dehors de l'hégémonie romaine, « une réforme au sein du catholicisme »[3]. Cette revue très militante fut d'abord dirigée par un jeune prêtre, déjà frappé d'excommunication, l'abbé Thadée Engert, qui devait passer au protestantisme quelques années plus tard ; puis par un jeune laïque, non moins combatif,

1. Les articles publiés en ce sens dans le *Coenobium* en 1909 ont été réunis en un volume, intitulé *Le christianisme progressif*, par Etienne Giran, Paris, 1909.
2. Voir *Revue du clergé français* du 15 mars 1909.
3. *Das Neue Jahrhundert* du 6 mars 1910.

le Dr Philippe Funk. Funk et quelques-uns de ses amis fondèrent, au mois de juillet 1910, pour seconder leur revue, une « Société des Amis du Nouveau Siècle », pour laquelle 20.000 marks auraient été réunis en quelques jours, et un comité de propagande moderniste, dont la direction fut confiée au Dr Sickenberg.

Ce ne furent cependant ni cette revue, ni cette société, ni ce comité de propagande, qui émurent le plus l'épiscopat allemand à cette époque. Ce fut une tendance, de plus en plus générale et de plus en plus accentuée parmi les catholiques allemands, qui les portait à s'associer aux protestants, non seulement pour l'organisation d'œuvres de défense sociale, mais pour une action purement morale, intellectuelle et religieuse, dans laquelle le respect des principes s'affaiblissait, la foi devenait plus tiède, l'esprit d'obéissance à la hiérarchie s'amoindrissait. On voyait des catholiques proclamer que « Luther avait été le plus grand Allemand de son siècle ». L'apparition de l'ouvrage magistral où le P. Denifle révélait les turpitudes du prétendu réformateur, provoquait des protestations violentes de la part d'un groupe d'étudiants catholiques, et un professeur d'Université, connu par la grande part qu'il prenait aux congrès catholiques, s'associait aux démonstrations de ces jeunes gens. Des romanciers catholiques mettaient en scène des personnages appartenant à la réforme luthérienne, et leur donnaient le beau rôle, en face de personnages catholiques odieusement ridiculisés[1].

Vers le milieu de 1910, le Dr Schnitzer publiait sous ce titre : *Le Christ a-t-il fondé la papauté ?* une brochure, où il enseignait que Jésus-Christ n'avait jamais songé, ni à donner un chef suprême à l'Eglise, ni même à instituer des évêques pour la diriger. C'était revenir à peu près à la notion de « la religion authentique de Jésus », que nous avons vu prôner en Italie par le *Cœnobium*, religion sans dogmes, ni rite, ni hiérarchie autres que ceux que l'interprétation in-

1. Voir la *Revue du clergé français* du 15 janvier 1911, p. 32-35.

dividuelle voudrait admettre, pur concept protestant sous l'étiquette catholique.

Dans son mandement de carême de 1910, le cardinal Fischer, archevêque de Cologne, signala le grave danger de « la tendance, plus ou moins modernisante, *à interconfessionaliser* autant que possible la vie tout entière », qui semblait prévaloir en Allemagne. Des catholiques n'allaient-ils pas jusqu'à parler de « prétendues conceptions chrétiennes du monde », *sogennanten christlichen Weltanschauungen*, comme s'ils avaient à rougir de leur foi? Le cardinal stigmatisait fortement une expression pareille. Le LXII[e] congrès des catholiques allemands, qui se tint à Augsbourg, du 21 au 25 août 1910, se fit l'écho de préoccupations semblables, et recommanda vivement, pour parer au mal, de veiller à l'instruction catholique de l'enfance et de la jeunesse.

Mais la tendance générale persistait. Ceux-là mêmes qui, avec le baron de Hertling, protestaient contre toute forme d'agnosticisme, et déclaraient ne vouloir rien retrancher des croyances du catholicisme, applaudissaient le même orateur, proclamant que « les armes de l'ancienne apologétique étaient émoussées », que les catholiques « ne pouvaient se flatter d'exercer une influence sur leur époque, en s'obstinant à exposer dans leur langue, morte depuis longtemps, les leçons de leur foi »[1]. Ces paroles étaient, à tout le moins, ambiguës. Sans doute, les orateurs, les journalistes qui les employaient, étaient bientôt forcés, sous la pression des polémiques, de se prononcer pour ou contre le catholicisme. Mais, dans les masses muettes, l'équivoque était à craindre. La *Revue moderniste internationale*, dans son numéro de janvier 1910, constatait l'existence d'un « crypto-modernisme » en Allemagne, et disait: « Le crypto-modernisme est bien plus dangereux que le modernisme honnête et franc. Les crypto-modernistes se rencontrent dans toutes les universités et dans tous les séminaires allemands ». Ce crypto-modernisme

1. Discours du baron de Hertling, prononcé le 27 septembre 1907, publié dans le *Jahresbericht Der Gœrresgesellschaft*, 1907, p. 44 et s.

n'était-il pas en voie de se transformer en crypto-protestantisme? Tout semblait l'indiquer. Le pasteur protestant Paul Sabatier, avec un apparent désintéressement, dont s'édifiaient quelques catholiques naïfs, s'efforçait toujours de retenir dans le catholicisme les modernistes sur lesquels il avait quelque influence. Sans doute, en habile stratège, jugeait-il plus utile un allié dans la place assiégée qu'un allié dans les troupes d'assaut.

L'âme droite et simple de Pie X souffrait des équivoques de cette situation. Il avait hâte de rétablir les esprits dans des positions nettes et publiquement définies. Il crut que le plus sûr moyen de parvenir à ce but serait, comme on l'avait fait au temps de l'hérésie janséniste, de demander à tous ceux qui avaient dans l'Eglise la responsabilité d'un enseignement religieux, la souscription d'un formulaire clair et précis. Ce fut l'origine de son *Motu proprio: Sacrorum antistitum*, du 1er septembre 1910, prescrivant la prestation du « serment antimoderniste ».

(*A suivre*) F. MOURRET.

Le Clergé Occidental et l'Apostolat dans l'Orient Asiatique et Gréco-Slave

(Suite et fin[1])

VI

Nous possédons maintenant tous les éléments qui permettent de résoudre le problème posé au commencement. En supposant admis une fois pour toutes que l'assistance aux chrétiens du rit oriental doit être donnée dans leur propre rit et non plus dans le rit latin, et qu'il est nécessaire pour cela de sérier les œuvres, une fois écarté le biritualisme qui est un système ruineux et anarchique, deux solutions se présentent à l'esprit: le changement radical, perpétuel, irrévocable, et l'*adaptation* temporaire, plus ou moins restreinte suivant les circonstances, essentiellement transitoire de sa nature, mais ne comportant d'autre limitation de temps que celle imposée par les nécessités des œuvres et les capacités du sujet. Pour chacune de ces deux solutions, il nous faut exposer 1° ses *caractéristiques;* 2° ses *conditions;* 3° ses avantages et ses *inconvénients*. Nous verrons ensuite à quelle catégorie de missionnaires il convient de conseiller le changement radical; à quelle autre il vaut mieux indiquer et au besoin prescrire l'adaptation; finalement, l'examen de quelques cas pratiques.

Par *changement* de rit (*transitus a ritu ad ritum*), on entend la mesure par laquelle un individu, ayant appartenu jusque-là à un rit déterminé, l'abandonne d'une manière complète, pour toujours et sans possibilité de retour en arrière, pour en embrasser un autre.

Le changement doit être *complet*, car on ne peut appartenir à deux rites à la fois, pas plus qu'on ne peut servir deux maîtres. Infailliblement, l'un des deux aura la préférence, et l'on cherchera, volontairement ou non, à tout y ramener. On peut agir par devoir, ou sous l'empire de la nécessité, mais on ne fait véritablement bien que ce

1. Voir *Revue apologétique*, n° du 1er février 1923, p. 524 sqq.

que l'on aime. C'est une vérité commune de l'ordre psychologique.

En second lieu, le changement doit être *perpétuel:* c'est de son essence même, autrement, ce n'est plus un changement, c'est une adaptation. Il est inutile d'insister là-dessus.

Enfin, il doit être sans possibilité de retour, afin de mieux assurer les deux premières caractéristiques. Naturellement, je n'exclus pas à priori une dispense venant réparer une erreur de jugement, puisqu'il s'agit d'une matière essentiellement disciplinaire, donc sujette au changement, tout comme la profession religieuse solennelle n'exclut pas la dispense des vœux ou même la sécularisation complète, sous certaines conditions. Mais il doit être entendu, en principe, que, tout comme pour les vœux de religion, une semblable dispense ne devra être accordée que dans des cas très rares, qu'un individu ne pourra pas — comme cela s'est vu — changer jusqu'à trois et quatre fois de rit, et en tout cas que la dispense entraînera l'interdiction absolue de jamais retourner dans le pays où l'on aura exercé le rit auquel on était passé publiquement.

Ces conditions sembleront rigoureuses à des esprits occidentaux[1], mais elles sont absolument nécessaires, étant donnée la mentalité de nos populations de rit oriental. Que ce soit un bien ou un mal, le rit, l'Eglise, vue par le côté extérieur qui frappe les sens, est pour tous, Grecs, Slaves, Roumains, Sémites, Arméniens, Indiens, l'expression de l'individualité, la caractéristique essentielle de la patrie, du groupement ethnique, du corps moral. Même les individus qui pratiquement vivent dans l'indifférence redeviennent zélés lorsqu'il s'agit de ce point. On pourrait en citer une foule d'exemples[2]. N'oublions pas

1. Dans l'Europe occidentale où les idées sont différentes, on est porté à ne voir là-dedans qu'une question de rubriques, de cérémonial, d'archéologie. Je recevais dernièrement une lettre où un ecclésiastique instruit et d'esprit ouvert, après avoir parcouru attentivement un ouvrage de 400 pages traitant occasionnellement de toutes ces questions, mais où le côté purement rituel n'occupe même pas le quart du volume, m'écrivait: « Non seulement, nous ne connaissons pas assez la splendide liturgie byzantine, mais en France (et ailleurs aussi ! — C. K.), trop généralement, on ignore tout, ou à peu près tout, du monde oriental ». C'est bien cela, mais c'est encore plus que cela. C'est toute la *mentalité* orientale et slave que l'on ignore, et c'est pour cela que tant d'impairs ont été commis, que l'on ne sait plus comment réparer après...

2. Le ministre italien Crispi, connu pour son anticléricalisme,

que, sous le mot *rit*, l'Oriental fait rentrer même la foi, parce que le concept abstrait de la foi lui échappe généralement, et qu'il ne voit cette foi que sous ses manifestations extérieures conçues sous une forme bien déterminée. Cette manière de voir, lorsqu'elle va jusque-là, est évidemment fausse, et il faut tout faire pour l'extirper : mais il ne faut pas oublier que si elle existe, c'est en grande partie parce que l'Oriental, dans les régions où il n'y a que peu ou point du tout d'églises catholiques de son rit, ne connaît et ne conçoit le catholicisme que sous sa forme latine, laquelle n'est nullement essentielle à ce dernier. Il faut retrancher tout ce que cette conception a de défectueux, mais il n'y a pas d'inconvénient à conserver tout le reste, et c'est dans ce sens que Benoît XV a fort bien pu écrire au métropolite de Galitch que le rite est le *palladium de la nationalité*[1].

D'ailleurs, si on réfléchit, on voit qu'il en est à peu près de même en Occident : seulement, on le remarque moins, parce qu'on y pense moins. L'Italie, la France, l'Espagne, sont des nations pétries de civilisation latine, et en grande majorité catholiques. Le catholicisme y est pratiqué sous la forme du rit latin. Les mille manifestations extérieures de ce rit, avec toutes leurs petites particularités nationales, les traditions populaires qu'il a engendrées, les mots de la langue auxquels il a donné naissance, les coutumes dont il a été la source, les saints qu'il a fait naître, ne font-ils pas partie du patrimoine de chacun des trois peuples italien, français et espagnol ? On n'est véritablement Italien, Français, Espagnol, que si l'on est catholique et latin. Les Israélites, les Protestants ont beau avoir tous les droits civils et politiques, ils ont beau être parfois très patriotes, pour communier à l'âme du peuple, pour vibrer comme lui, il leur manquera tou-

était un autre homme lorsqu'il s'agissait de ses chers Albânais de Sicile, vu que lui-même était Albanais et fils d'un *papas*. Il tint à honneur de signer lui-même le premier sur le registre des visiteurs de marque ouvert au Séminaire gréco-albanais de Palerme. Il n'est pas rare de voir des hommes cultivés donner des sommes parfois importantes pour la construction ou l'embellissement d'églises où eux-mêmes ne mettent jamais les pieds, s'occuper assidument d'affaires ecclésiastiques, alors qu'on ne les voit jamais ni se confesser ni communier.

1. Lettre *Il dolore che Noi provammo* du 1er avril 1920 : « Degnisi la divina Clemenza di riguardare benigma un popolo valoroso, che tanto ha saputo soffrire per la conservazione del suo rito, palladio della sua nazionalità ». *Acta Apostolicae Sedis*, XIII, 219.

jours quelque chose. L'opinion ne s'y trompe pas. Les luthériens d'Allemagne font le même raisonnement: on n'est « echt deutsch » que si on est luthérien ou au moins « évangélique »; pour eux, les catholiques ne peuvent être de « vrais » Allemands.

La situation est identique pour les populations de rit oriental. La civilisation leur est venue de Byzance, même lorsqu'elle a trouvé — comme c'est le cas pour les Roumains — une langue d'origine latine, qu'elle a alors enrichie et marquée de son sceau. Les croyances dogmatiques n'y sont pour rien: c'est la forme extérieure qui est en cause. On ne peut être véritablement Grec, Russe, Roumain, que si l'on appartient au rit oriental, à la civilisation byzantine, à l'Eglise byzantine, que l'on soit catholique ou orthodoxe, peu importe. Les Starovières de Russie ne sont pas orthodoxes, au sens commun de ce mot: leur foi diffère de l'Eglise officielle en plusieurs points très importants[1]; cependant, on les a toujours comptés, en Russie même, parmi les meilleurs des Russes au point de vue patriotique et national, parce qu'ils représentent parfaitement l'ancienne civilisation russe.

On éprouve toujours une certaine difficulté, une certaine gêne, à prendre au sérieux un naturalisé, surtout s'il l'a été sur le tard. Ce n'est qu'à la seconde génération que l'assimilation est complète. Si cela est vrai chez les vieilles nations de l'Occident — car en Amérique la situation est différente — c'est encore plus vrai en Orient. Ce n'est qu'au bout d'un temps très long que, même dans les milieux catholiques, et à plus forte raison dans les milieux orthodoxes, on consentira à prendre au sérieux le Latin qui embrasse le rit oriental. Parfois, même, on ne se convaincra de sa sincérité qu'après sa mort. Mais cette conviction sera d'autant plus rapide que ce véritable naturalisé s'appliquera plus soigneusement à éliminer, non pas seulement dans son extérieur, mais surtout dans son intérieur, dans l'intime de son être, tout, absolument tout ce qui le sépare encore du peuple avec lequel il vit, à moins qu'il ne s'agisse d'un principe dogmatique sur lequel il est impossible de transiger.

1. Pour eux, une Eglise dépendante de l'Etat, comme l'Eglise officielle sous le gouvernement des Tsars, est l'œuvre de l'Antéchrist. Ils admettent aussi l'Immaculée Conception, niée par l'orthodoxie grecque et russe, au moins officiellement.

Ceci nous amène tout naturellement aux conditions du changement.

Il existe un parallélisme frappant entre le changement de rit, exposé comme on vient de le voir, d'un côté, et la vocation au sacerdoce ou à la vie religieuse de l'autre. Comme il s'agit d'une œuvre surnaturelle, d'une transformation radicale de l'intime de l'individu qui ne peut guère être atteinte par des moyens humains, pour qu'elle atteigne le degré de sincérité et surtout de désintéressement nécessaire, il faut en premier lieu le secours de la grâce divine. Il faut une vocation spéciale, qui vienne se surajouter à celle plus commune au sacerdoce ou à la vie religieuse. Cette vocation a pu être rare dans le passé, elle pourra être plus fréquente à l'avenir, et par là même cessera d'être considérée comme faisant partie des vocations dites extraordinaires ou très spéciales.

Puisque vocation il y a, elle doit revêtir les caractéristiques de toute vocation. Elle doit comprendre :

1° l'*attrait*. Cet attrait pourra bien au début n'être pas très surnaturel : il serait même extraordinaire qu'il débutât par là. Mais il doit le devenir de plus en plus. C'est affaire d'éducation et de formation ;

2° l'*aptitude :* physique, morale et intellectuelle. *Physique* d'abord : il faut une bonne santé, puisque l'un des premiers résultats est l'acclimatation à un autre pays, à une autre manière de vivre, à un régime alimentaire souvent tout différent. C'est pourquoi ces vocations seront surtout des vocations de jeunesse, à venir la plupart du temps au cours des études ecclésiastiques ou au moins immédiatement après. Les dons extérieurs peuvent aussi être d'un grand secours pour la réussite, dans des pays où l'extérieur joue un grand rôle. Ils ne peuvent remplacer les qualités morales et intellectuelles, mais ils les complètent heureusement. *Morale :* il faut un caractère à la fois ferme, énergique et souple. Il y aura des résistances à vaincre, des difficultés à surmonter, devant lesquelles il faudra parfois savoir plier pour un temps. Les caractères mous, trop enthousiastes ou sentimentaux, peu précis et peu méthodiques sont à exclure encore plus que pour une vocation sacerdotale ordinaire. *Intellectuelle :* il y aura non seulement une, mais parfois plusieurs langues à apprendre d'une manière aussi complète que possible, tout un ensemble de connaissances théologiques,

patristiques, liturgiques, canoniques, pastorales, à s'assimiler en plus de celles que l'on apprend ordinairement. Il faudra donc un grand amour et une réelle facilité pour l'étude. Je note en passant que l'oreille musicale et le sens du rythme seraient d'un grand secours pour l'acquisition des langues avec un bon accent, et aideraient beaucoup à faire avec aisance les cérémonies liturgiques, toutes choses auxquelles les populations orientales font beaucoup plus attention qu'en Occident[1].

Je ferai rentrer dans les dispositions psychologiques un ensemble de qualités sur lesquelles on insiste moins lorsqu'il s'agit d'une vocation sacerdotale ou religieuse ordinaire, et cela toujours en vue de la transformation de la mentalité, qui est, je le répète, la chose essentielle et en même temps la plus difficile à acquérir. Puisqu'il s'agit d'entrer le plus possible dans les idées des autres, il faudra à la fois une grande propension à le faire et en même temps assez de rectitude de jugement pour faire le juste point de départ entre ce que l'on peut prendre et ce qu'il faut laisser de côté. Il faudra simultanément un attachement plutôt modéré au pays d'origine et une disposition spéciale à se faire une nouvelle patrie et à l'aimer sincèrement et profondément, non seulement par devoir, mais aussi par conviction.

Il faudra ensuite, avant de faire le pas définitif et irrévocable, avoir bien considéré toutes les conséquences possibles qui ne se vérifieront peut-être pas nécessairement toutes, mais qu'il entraînera peut-être aussi un jour. Des liens de famille trop forts ou dont on ne peut se débarrasser avec tact et résolution tout à la fois sont une marque négative. Il ne faut pas perdre de vue non plus que, étant données les circonstances, celui qui aura accompli le changement radical sera amené tôt ou tard, dans la plupart des cas, à modifier son allégeance civile

1. Un des plus grands liturgistes russes, Dmitrievskij, était un laïc. Le compilateur de deux éditions successives du Typicon ou Ordo perpétuel de la Grande Eglise de Constantinople (1851 et 1875), le protopsalte Constantin, était un laïc. Celui de l'édition de 1888, Georges Violakis, est encore un laïc. Bien des gens du peuple connaissent quantité de détails des cérémonies, et malheur au prêtre s'il se trompe ou modifie quelque chose. Le schisme des Starovières russes, qui compte vingt millions d'adhérents, est dû en partie à la résistance à une mise en harmonie des anciens usages slaves avec ceux plus modernes de Constantinople. Chez les catholiques, il en est exactement de même. Voir des exemples typiques dans le *Mémoire sur la question ruthène* du métropolite André Szeptyckyj, pp. 18-19.

pour la mettre en harmonie avec sa nouvelle situation. Non seulement la chose est exigée par la loi dans la plupart des pays d'Occident ou d'Orient, même pour occuper des postes peu en vue, mais elle est une conséquence logique du changement de rit. On se demandera toujours pourquoi tel ou tel sujet ne va pas jusqu'au bout, surtout avec la persistance dans les idées, sinon toujours dans la législation, de cette vieille conception byzantine, que l'entrée dans l'Eglise orthodoxe est en même temps une entrée dans l'Etat, dans la nation[1]. La chose pourra être exigée afin d'éviter des conséquences politiques désagréables[2]. Mais il y a des mentalités qui considèrent un changement de ce genre comme une véritable apostasie, il y en a d'autres qui n'auront pas le courage de voir certaines portes se fermer devant eux une fois leur nationalité modifiée. Eviter de considérer attentivement toutes ces circonstances, c'est se mettre peut-être pour l'avenir en face de regrets, c'est préparer des reculades funestes, sinon à l'individu, du moins toujours à la cause qu'il a voulu servir. Il vaut mieux y penser deux fois qu'une.

Voilà pour les dispositions subjectives. Il y a aussi les conditions de réalisation : toute vocation de ce genre doit être éprouvée durant un certain temps, non d'une manière vexatoire et tendant à l'étouffer parce qu'elle ne cadre pas avec la voie commune, mais en vue de l'œuvre surnaturelle à accomplir et autant que possible par des hommes compétents. Ce contrôle est couronné par l'appel

1. « Jusqu'à la mise en vigueur du Règlement organique (des Principautés-Unies. — C.K.), aucun chrétien du rite grec orthodoxe n'avait besoin d'une formalité préalable pour se faire conférer, tant en Moldavie qu'en Valachie, les droits civils, qui constituent à présent la petite naturalisation. Quant aux droits politiques conférés par la grande naturalisation, tout nouveau venu dans le pays, sans distinction de nationalité, pouvait jadis en réclamer le bénéfice, pourvu qu'il remplît une double condition *sine qua non*, à savoir : qu'il fût chrétien orthodoxe et qu'il eût épousé une femme roumaine. » Général G. A. Mano, *Des intérêts religieux de l'Orient au sujet des biens conventuels dans les Principautés-Unies*, Paris. 1864, p. 209.

2. Avec les lois militaires en vigueur dans tel ou tel pays d'Europe, il peut arriver ceci : un prêtre, religieux ou séculier, appartenant à une nation étrangère, mais curé ou directeur d'école dans le rit oriental, est soumis au service dans son pays d'origine et est versé à l'arme d'Etat-Major. Par ses fonctions antérieures, il a été à même de connaître parfaitement les ressources du pays adverse, et naturellement, il en profite. Il n'y a rien à lui dire : il est en règle, mais on comprendra que le Gouvernement du pays oriental ne pense pas tout à fait de même. Il ne faut pas oublier aussi que, dans les lois russes d'avant la guerre, l'incorporation dans l'armée était une peine consécutive à la dégradation ecclésiastique.

de l'autorité ecclésiastique, représentée par l'évêque qui accepte le choix spontané du sujet et par le Saint Siège qui accorde l'autorisation nécessaire. La meilleure épreuve sera une sorte de noviciat dans le pays et le milieu même où le candidat est appelé à vivre : pour compléter l'analogie avec la vocation sacerdotale et religieuse, de même que l'imposition des mains qui confère le sacerdoce, la profession solennelle qui lie irrévocablement *ex parte ordinis*, sont précédées de la collation d'Ordres inférieurs ou de l'émission de vœux simples perpétuels *ex parte voventis*, le changement radical devra être précédé d'une période très brève d'usage (postulat) et d'une période plus longue d'adaptation (noviciat et vœux simples) : il y aura là tout un règlement à faire intervenir, règlement qu'il appartient au Saint Siège de fixer. Si ce n'était trop m'avancer, je crois que la période d'usage pourrait être limitée à quelques mois seulement, mais celle d'adaptation devrait durer cinq années entières. On ferait alors le contraire de ce qui a été fait jusqu'ici. Le sujet serait traité absolument comme s'il était déjà du rit oriental : il recevrait les Ordres dans ce même rit et non dans le rit latin, la collation du diaconat entraînerait l'obligation pour l'Ordinaire qui l'a accepté de le conserver, et pour lui-même de persévérer. J'envisage l'hypothèse d'un sujet qui se présente au cours de ses études ecclésiastiques ordinaires, sans les avoir complètement terminées, comme cela arrive le plus souvent pour ceux qui quittent le séminaire commun en vue de se consacrer aux missions ou d'entrer dans un Ordre religieux. Dans le cas d'un individu déjà ordonné, la prudence demande que le terme de cinq ans ne soit pas abrégé, mais rien n'empêche de conférer le sacerdoce à celui qui aurait déjà reçu le diaconat. Il ne faut pas oublier que, pour celui qui sort d'un milieu purement occidental, une préparation théorique de deux ans et pratique d'une autre année sont absolument nécessaires.

La grande marque positive de vocation au changement de rit sera toujours la modification de la mentalité. « Celui qui aura accompli ce changement, qui ne peut se faire que dans la jeunesse, alors que les impressions et les habitudes ne sont pas encore définitives, se sentira petit à petit et insensiblement différent de ceux auxquels il aura appartenu jadis. Il ne pensera plus comme eux, ne verra

plus les choses sous le même angle, se sentira étranger parmi eux, comme eux de leur côté sentiront qu'il ne leur appartient plus que par les traits généraux communs à tous les hommes cultivés[1]. » Il se produira pour eux absolument ce qui se produit pour le religieux après un long séjour dans son monastère : *Cella continuata dulcescit.* On a alors l'explication de certaines défections, de certains retours en arrière : ceux qui ont persévéré sont ceux qui avaient changé leur mentalité, parce qu'ils s'étaient fait une nature nouvelle, de laquelle il leur a été impossible de se séparer, et pour laquelle ils ont tout abandonné.

Le changement de rit, pour celui qui le fait dans ces conditions, n'est nullement un sacrifice. Ce serait plutôt l'hypothèse contraire qui en constituerait un, et un très grand. J'ajoute que celui qui a donné une preuve éclatante de fidélité : abandon, sans aucun avantage temporel en retour, ou même avec des garanties moindres, de la propre nationalité, renonciation à une Congrégation jusque-là tendrement aimée mais qui est devenue un obstacle parce que de telles œuvres n'y existent pas ou n'y sont pas comprises comme elles le devraient, etc., a montré par là même que l'on pouvait se fier à lui sans réserve.

On voit de suite les avantages qu'offre le *transitus* opéré dans ces conditions pour les Eglises de rit oriental qui ont besoin de renfort. Les inconvénients qu'il présente pour les Congrégations latines organisées telles qu'elles le sont aujourd'hui, ne sont pas moins évidents. Que deviendront de pareils sujets, si leur Congrégation ne possède qu'une ou deux maisons en Orient, ou si, à la à la suite de péripéties diverses, elle croit devoir abandonner l'œuvre orientale? Il n'y aurait à cela qu'un remède : l'organisation franche de provinces entièrement et exclusivement orientales. Mais ici vient une réserve importante dont il sera question plus loin.

En tout cas, à moins de candidats qui sont déjà dans des conditions spéciales d'origine ou d'antécédents de

1. *La pénétration catholique en Russie*, pp. 35-36 du tirage à part. On dira peut-être que j'exagère. A dire vrai, on ne peut comprendre cette situation si on n'est pas soi-même Oriental, ou si on n'a pas fait le changement tel qu'il est préconisé ici, ou au moins si on n'a pas pratiqué l'adaptation durant un temps assez long pour s'assimiler la mentalité nécessaire.

famille, ou qui ont la vocation nécessaire, le changement radical ne saurait être que l'exception. Etant donné le grand nombre d'ouvriers qui sont déjà nécessaires et le seront encore plus dans l'avenir, il faut trouver quelque chose de plus souple.

Ce sera la seconde solution : l'*adaptation*.

Elle est caractérisée par le fait qu'elle peut être à la fois *partielle* ou *complète*, qu'elle est *temporaire* de sa nature et qu'elle admet toujours la possibilité d'un retour en arrière en cas d'insuccès ou de plus grande opportunité.

L'adaptation est *partielle* si le sujet, tout en conservant habituellement le rit latin, exerce le rit oriental dans certaines circonstances données seulement. Elle serait alors appelée plus justement *usage*. Ainsi, dans un séminaire oriental dirigé par des Latins, il est nécessaire de célébrer une messe, de prendre part à une fonction, d'administrer un sacrement : le prêtre qui a l'usage du rit le fait sans difficulté, tout en continuant à dire habituellement son office en latin ou à célébrer sa messe privée selon le rit occidental. Mais, pour la circonstance, il se comporte absolument comme le ferait un prêtre du rit oriental : il en revêt le costume, les ornements, etc.

L'adaptation est *complète* si le sujet, durant tout le temps où il reste affecté à l'œuvre orientale, exerce en toute occasion et exclusivement le rit oriental. Il se conduit alors comme celui qui aurait opéré le passage définitif et radical. La seule différence vient de ce qu'il ne le fait qu'*ad tempus*. Mais ce temps peut être d'une durée indéterminée. De ces deux formes, l'adaptation complète est la plus parfaite, c'est celle qui correspond le mieux aux desiderata : c'est celle qu'envisageait Kollonich et qui a été suivie au Canada. Le cardinal Lavigerie avait plutôt en vue l'adaptation partielle. Les deux formes ont été pratiquées au Collège Grec de Rome.

Comme conditions, l'adaptation requiert évidemment l'*attrait* individuel. Sous peine d'échec, elle ne saurait être imposée à personne. Elle demande l'*aptitude*, tout comme le changement, mais à un degré moindre et plus accessible. Le *changement de mentalité* n'est plus aussi impérieux : il suffit de bien comprendre celle des Orientaux et cette compréhension se fera d'autant plus rapidement que l'adaptation sera plus parfaite. Point n'est

besoin d'envisager un changement possible de nationalité. La période de préparation doit être extrêmement soignée, mais elle peut être plus brève, et l'admission à l'exercice de l'adaptation peut se faire dès que le candidat sait convenablement dire l'office et célébrer la messe solennelle et privée. Elle peut se faire par degrés, avec la plus grande souplesse.

Chose qui peut sembler étrange, l'adaptation demandera, si elle se répand, surtout sous forme complète, un sacrifice plus général que le changement radical de rit. Il y aura toujours un péril à éviter : la tendance à mélanger des pratiques latines au rit oriental. Les sujets devront être particulièrement surveillés à ce point de vue. C'est pourquoi il ne faut *imposer* l'adaptation complète à personne ; il n'y a aucun inconvénient, au contraire, à rendre obligatoire l'adaptation partielle.

L'adaptation, tout en étant moins profitable aux Eglises de rit oriental que le changement complet, ne leur apporte pas moins un secours très appréciable, et somme toute celui-là même dont elles ont généralement besoin. Tous les inconvénients du changement radical pour les Congrégations disparaissent. Les sujets restent complètement dans la main de leurs supérieurs. Les œuvres d'assistance orientale continuent à être régies, quant aux personnes, par le droit canonique occidental. De même, si un sujet donne lieu à des plaintes de la part de l'Ordinaire oriental, il est facile aux supérieurs latins de l'éloigner ou de le changer de résidence[1].

Il va sans dire que la concession de l'adaptation devra être réglementée. Pour déterminer si un sujet est capable ou non de célébrer en rit oriental, il faut commencer par bien connaître soi-même ce rit. Il faudra faire une part, à ce point de vue, à l'autorité ecclésiastique orientale. Mais je n'ai pas à insister ici sur ce point.

*
* *

Une fois les deux modes d'action bien déterminés et

1. Les inconvénients politiques dont il a été question plus haut n'existeraient pas davantage, car tout le monde saurait que l'on a affaire à des missionnaires étrangers. L'impression, au point de vue de l'apostolat, pourrait même être plus profonde.

caractérisés, à quelles *catégories de missionnaires* conviendrait-il de les *conseiller* et au besoin de les *prescrire ?*

Le *changement radical* est nécessaire dans deux cas, et il n'est pratique que dans ces deux cas seulement.

1° Pour tous ceux qui se destineraient à entrer dans le clergé séculier. Un clergé bituel ne se comprend pas, lorsqu'il s'agit de deux rites aussi différenciés que le byzantin et le romain. C'est le seul moyen de parer à l'instabilité de situation dont ont souffert les prêtres canadiens qui s'étaient voués à l'apostolat ruthène, instabilité à laquelle ils ont dû succomber. A l'égalité des devoirs doit correspondre l'égalité des droits, sinon nous retombons dans l'organisation défectueuse des Oblats passionnistes à laquelle mit fin Mgr Ignazio Paoli. Les prêtres canadiens ayant l'usage du rite byzantino-slave avaient songé un moment à s'organiser en confrérie spéciale : le procédé n'eût peut-être pas été très prudent ; s'il eût arrangé leurs affaires, il eût aussi contribué à augmenter la division dans un clergé qui n'y était déjà que trop porté.

A vrai dire, le ministère pastoral proprement dit n'est pas à conseiller, en ligne générale, à ceux qui embrasseraient cette voie. Pour y réussir, surtout dans les milieux restés très particularistes, il faut être né dans le pays et y avoir toujours vécu. C'est un fait d'expérience qui se vérifie même chez les nations très unifiées et très avancées de l'Occident. Difficilement un individu d'une province du Nord réussit bien dans une province du Midi. Dans les grandes viles, la difficulté serait moindre. Mais, en dehors du ministère paroissial, il y a tant d'œuvres qui réclament des qualités que posséderaient précisément des sujets de ce genre ! Sous la direction d'un évêque zélé, leur activité ne risque pas de rester inemployée.

Le temps d'épreuve et de formation, pour ces candidats, ne peut se faire mieux que dans les séminaires mêmes destinés au clergé séculier de rit oriental. C'est leur milieu ; plus tôt ils y viendront, mieux cela sera. Grâce à Dieu, ces Séminaires ne manquent plus aujourd'hui. Il fut un temps où quiconque aurait eu une idée de ce genre aurait été livré à lui-même, ou plutôt aux circonstances ménagées par la Providence.

2° Pour tous les religieux dont la Congrégation envisagerait franchement et nettement la création de provinces orientales. Au début, on commencerait par l'adaptation

complète. Puis il n'y aurait plus que le changement définitif et radical. Il y aurait alors à mettre les constitutions en harmonie avec le droit canonique oriental, pour tous les Instituts non exempts.

Parmi les Ordres anciens, seul celui des Bénédictins paraît apte à une transformation de ce genre, ou plutôt à une métamorphose en moines orientaux. Mais il l'est admirablement. Le genre de vie, l'esprit, le système même de gouvernement sont tellement identiques, que le Bénédictin qui s'adonne au rit oriental devient un excellent instrument pour la fondation de Congrégations monastiques orientales. Si l'on veut conserver à ces Congrégations leur cachet, lui seul peut réaliser l'idée émise il y a trois quarts de siècle par le P. Martinov, et avant lui par Rutskyj.

Les autres Ordres anciens ont une physionomie occidentale trop tranchée, des traditions trop particulières pour songer à former des provinces orientales. Leur rôle serait bien plus de continuer à s'occuper exclusivement des Latins épars dans les pays orientaux.

Les Congrégations modernes, au contraire, qu'elles soient ou non assimilées aux Ordres monastiques au point de vue des privilèges, ont une souplesse beaucoup plus grande, pourvu qu'elles adoptent la grande caractéristique de notre Eglise: la vie liturgique intense, la piété à forme collective plutôt qu'à forme individuelle. Nos gens ne comprendraient jamais des religieux qui ne célébreraient pas solennellement au moins les principaux offices. Ils diraient tout de suite que ce sont de mauvais moines. En Occident, au XVI^e^ siècle, lorsqu'apparurent les clercs réguliers, il fallait une réaction contre l'inaction de bien des Ordres anciens qui excipaient de l'obligation du chœur pour s'abstenir de lutter contre le protestantisme envahissant. Mais il y a moyen de concilier les deux devoirs: certaines Congrégations l'ont montré. Le tout est que, dans cette piété collective, on s'en tienne aux formes anciennes et traditionnelles, et qu'on ne cherche pas à introduire en Orient certaines formes par trop modernes, pour le culte eucharistique, par exemple. Ce serait du plus fâcheux effet. Ne doivent entrer dans cette voie que les Congrégations qui consentent réellement à s'adapter. Les Pères Rédemptoristes font en ce moment en Galicie une intéressante expérience. Il n'y a qu'à lui laisser faire ses preuves.

Mais ici une très grave question se pose. D'après quel droit seront régies ces provinces? D'après le *Codex iuris canonici*, ou d'après le droit oriental? On sait que celui-ci n'admet le privilège de l'exemption que pour de rares monastères, dits *stavropigiaques*. Partout ailleurs, l'évêque éparchial est souverain. L'histoire des Confréries ruthènes, stavropigiaques elles aussi la plupart du temps, n'est guère que celle de leurs démêlés avec leurs évêques. D'autres faits plus récents, qu'il n'est pas nécessaire de préciser davantage, montrent que le péril d'absorption n'est pas une chimère. Il y a là un point très délicat. La solution serait peut-être dans une sorte de concordat, qui, tout en se basant sur le droit oriental, respecterait l'observance des règles dûment accommodées au préalable aux prescriptions liturgiques et disciplinaires byzantines, et une certaine indépendance légitime de corps religieux que l'ancien Orient n'a pas connus. A Byzance, toutes les œuvres d'assistance charitable étaient entre les mains des moines. On trouverait sans doute, dans la législation qui les régissait, des germes de solution. Mais, en toute hypothèse, les grands principes pour résoudre le problème seront toujours le désintéressement, la charité réciproque et le temps.

L'*adaptation partielle* est un système assez large et assez peu gênant pour qu'on puisse la prescrire absolument, en premier lieu, à tous les religieux non prêtres et à toutes les religieuses s'occupant, en vertu du principe de séparation des œuvres, de toutes celles destinées aux Orientaux de rit. Ce ne sont plus ceux-ci qui devront se plier au rit latin: mais Frères et Sœurs qui devront accompagner leurs élèves aux offices divins et y prendre part, communiant les premiers de la main du prêtre oriental, surtout maintenant que l'abolition de la cuiller se généralise et que l'on n'a plus « la communion sous une forme répugnante et qui empêche les communions fréquentes et nombreuses[1] », faisant le signe de croix à l'orientale, remplaçant la génuflexion par l'inclination profonde, les formules mièvres des XVII^e^-XVIII^e^ siècles par celles des Pères orthodoxes des âges antiques, pratiquant, avec les dispenses et adoucissements nécessaires, les mêmes jours de jeûne et d'abstinence.

1. Expression de Mgr. von Ropp : *Civiltà cattolica*, 29 mai 1920, p. 476.

Une formation spéciale n'est pas nécessaire. Un petit manuel clair, bien fait, adapté à la mentalité de ceux qu'on désire atteindre et instruire, exposant tout ce qu'il importe de savoir et de pratiquer, serait suffisant. Ce manuel, on pourrait le faire étudier au préalable avant que le religieux ou la religieuse n'ait quitté son pays d'origine. Une fois sur place, il ne devrait pas plus les quitter que le recueil de leurs règles ou leur formulaire de prières.

Pour les religieux prêtres, l'*adaptation partielle* serait à prescrire, et l'*adaptation complète* à conseiller, pour toutes les circonstances où cela serait nécessaire. Il ne serait plus besoin d'aller chercher des chapelains soit dans le clergé national, pas toujours assez nombreux, soit dans un clergé monastique trop souvent au dessous de sa tâche. L'unité des maisons y gagnerait, le gouvernement en serait facilité, et le rit oriental sauvegardé. Dans les séminaires, l'adaptation, sous une forme ou sous une autre, pour les directeurs prêtres, devrait être plus ou moins le fait de tous, et en premier lieu du professeur de liturgie.

Les missionnaires prêtres ont tous besoins d'une formation spéciale. Un établissement a été créé pour cela: l'Institut pontifical oriental de Rome. Les cours normaux y durent deux ans. Il est certains exemples d'ignorance inconcevable qui ne peuvent plus être tolérés aujourd'hui[1] et qui n'existeraient pas si tous les missionnaires prêtres y passaient quelque temps.

* * *

Je termine par l'examen de quelques cas particuliers.

1° Est-il bon que des individus orientaux entrent dans les Ordres latins?

1. Voici un fait qui m'est personnel. Quelques années avant la guerre, je me trouvais à bord d'un paquebot sur la mer Egée, à une époque de l'année où il y a peu de voyageurs. Mes seuls compagnons étaient deux missionnaires. Après nous être observés en silence pendant quelque temps, je me décidai à leur adresser la parole. L'un d'eux, professeur depuis cinq ans, dans un collège d'une grande ville du Levant qui comptait plusieurs centaines d'élèves grecs, m'avoua qu'il m'avait pris pour un prêtre « schismatique » surtout lorsqu'il m'avait vu faire le signe de la croix « à l'envers ». Il ne savait pas que nous avions exactement le même rit que les orthodoxes. Nous causâmes longuement, et, en terminant, il me demanda de lui signaler quelque publication où il pourrait se documenter. Je lui recommandai les *Echos d'Orient*, qui ne coûtaient alors que 8 fr. par an. « C'est trop cher, me répondit-il, et d'ailleurs, dans notre Congrégation, il est interdit de s'abonner à des Revues! »

Pour les Ordres d'hommes, ces individus ont toujours été très peu nombreux. Je suis le premier à reconnaître que, surtout dans l'Orient asiatique, cela a été le seul moyen de conserver et d'utiliser sérieusement des vocations religieuses réelles et très solides, qui ont fait beaucoup de bien, alors qu'elles auraient été souvent annihilées dans leur propre Eglise. Il y a nombre de décrets de Rome prescrivant dans ce cas aux candidats de conserver leur rit, une fois le noviciat terminé[1] : je ne sache pas qu'ils aient jamais été observés. Tant que les choses resteront dans l'état où elles sont, tant que les ordres orientaux ne se réformeront pas radicalement, ce serait être bien osé que de vouloir s'opposer à ce que des Orientaux entrent dans les Ordres latins. Mais le moment ne serait-il pas venu de tenir compte pour de bon des prescriptions du Saint-Siège, et de conserver le rit oriental à ceux qui le professent déjà ? Pour les Congrégations qui viendraient à former des branches orientales, ce devrait être, il va de soi, la règle absolue.

Pour les Congrégations de femmes, il y a dans les pays orientaux des vocations en quantité. Les Ruthènes ont plusieurs congrégations à eux, et qui prospèrent. Les Roumains commencent aussi. Les Arméniens ont les Sœurs de l'Immaculée Conception, fondation du cardinal Hassoun. L'éparchie grecque catholique de Constantinople, toute jeune, a déjà commencé une congrégation. Cela prouve qu'il suffit de vouloir s'y mettre pour en avoir. Les Melkites viennent de le faire. Les autres attendent. Les moyens matériels ne manquent pas autant qu'on le dit : c'est plutôt le zèle et la bonne administration, l'esprit d'ordre et de méthode, dont l'absence est la plaie des pays où le Turc a passé. Le magnifique développement des Sœurs Mariamettes en Syrie, des Sœurs arabes du Rosaire en Palestine, fondées par les missionnaires latins, en est une preuve. Mais, là où il existe des Congrégations orientales bien tenues, il est du devoir de tous d'y diriger les vocations[2].

1. En voir quelques-uns dans NILLES, *op. cit.*, pp. 94-95.

2. Les *Echos d'Orient* (t. XX (1921), p. 368, en note) ont raconté le vacarme fait à Athènes autour du départ de deux jeunes filles grecques orthodoxes, converties au catholicisme et allées en France en mars 1921 pour se faire admettre dans un couvent. Si, au lieu de les envoyer si loin, on les eût tout simplement dirigées sur la congré-

2° Est-il bon que des individus occidentaux entrent dans les Ordres orientaux?

Là où les Ordres orientaux sont réguliers et fervents, c'est une chose excellente, à une condition toutefois : c'est que ces Occidentaux auront les dispositions nécessaires pour opérer le changement radical de rit, surtout les dispositions de mentalité, autrement, ce serait conduire les Ordres orientaux à l'hybridisme. La Congrégation basilienne d'Italie en est morte, bien plus que des suppressions opérées jadis par le gouvernement italien. Ces suppressions n'ont fait que donner le coup de grâce à un édifice vermoulu depuis des siècles. On y entrait sans autre motif que de se faire *frate*, et le résultat en fut qu'en 1748 on vit l'abbé général, le P. Giuseppe del Pozzo, demander à Benoît XIV l'abolition complète du rit byzantin dans tous les monastères de la Congrégation, et, sur le refus du pontife, l'opérer de lui-même, quitte à voir son acte annulé d'autorité. Réduite aujourd'hui à deux monastères pratiquement indépendants l'un de l'autre, la pauvre Congrégation en est réduite à attendre de l'extérieur un peu de vie nouvelle. Cette leçon de l'expérience ne doit pas être perdue.

Là où les Ordres orientaux ont besoin d'une réforme radicale plutôt que d'autre chose, ce serait folie que de s'y engager.

3° Comment faire maintenant pour pratiquer le système de l'adaptation dans les pays où il existe plus de deux rites, ce qui est le cas de bien des régions de l'Orient asiatique et africain?

Il est évident que, en ce qui concerne les prêtres, chacun ne devra s'adapter qu'à un seul rit à la fois. Pour les Frères et les religieuses, ce qui leur est demandé n'est ni si difficile, ni si compliqué qu'ils ne puissent s'y mettre, avec un peu de bonne volonté. Un petit manuel de prières en langue européenne, adapté à chaque rit et fait par les soins du clergé intéressé, suffirait à résoudre la difficulté.

4° Est-il maintenant opportun pour le clergé oriental de pratiquer l'adaptation au rit latin, au moins dans certaines circonstances données?

gation naissante de la Mère Photiadis à Constantinople, on eût donné deux religieuses de plus à une très belle œuvre et surtout on eût fermé la bouche à tous ceux qui criaient au latinisme et à l'apostasie nationale.

Dans la plupart des pays orientaux, cette nécessité n'existe pas. Il est cependant des endroits où des colonies latines sont privées de prêtre. En principe, rien ne s'oppose à ce que le clergé oriental pratique, lui aussi, l'adaptation. Mais, étant donnés les précédents et la force des préjugés qu'il importe de faire disparaître, cette autorisation ne devrait être accordée qu'avec la plus grande prudence et pour des cas très rares, toutes les fois qu'on est sûr qu'il n'en résultera de scandale ni vrai, ni pharisaïque.

En dehors des pays orientaux, il y a eu d'assez nombreux exemples de concessions de ce genre. Cela peut être commode, en voyage, ou dans certaines circonstances déterminées, et parfois nécessaire. Mais, toujours à cause des préjugés, c'est un privilège délicat, dont il ne faudrait user qu'à bon escient, et toujours d'une manière privée.

Je mentionne un dernier vœu, que j'ai entendu plusieurs fois exprimer.

La grande majorité des catholiques, en Occident, parfois même beaucoup de prêtres, ne savent pas qu'il existe plusieurs rites dans l'Eglise, et cela même dans l'Eglise dite latine. Ne pourrait-on pas ajouter à tous les catéchismes détaillés une demande et une réponse — une seule — pour mentionner ce simple fait? Dans les pays orientaux, cette partie devrait recevoir plus de développement: une leçon entière ne serait pas de trop[1].

*
* *

Le même évêque de l'Europe orientale dont je citais plus haut une phrase, à propos du système biritualiste, ajoutait, en parlant d'un exposé abrégé des mesures dont on vient de voir le développement, ces mots un peu pessimistes: « Je trouve que tout cela est bon et nécessaire. Mais qui l'observera? »

Assurément, la pente à remonter est longue, elle sera

1. Les Pères Jésuites d'Alexandrie ont tenté un essai de ce genre en publiant un *Petit catéchisme sur l'Eglise et les rites* qui, en 1902, était arrivé à sa seconde édition (Alexandrie, Collège St.-François Xavier). Voir notamment les pp. 28-34. Il y aurait bien quelques retouches à faire quant à la terminologie, mais fond et forme sont excellents.

dure. Ce n'est pas une raison pour ne pas tenter l'effort. Dans tout ce qui précède, il n'y a presque rien de nouveau : ce ne sont que les conceptions, allant se précisant toujours de plus en plus, de nos ancêtres dans l'apostolat. Depuis Léon XIII, le mouvement est commencé. Il va s'accélérant tous les jours. Il triomphera.

Rome, samedi de Pâques,
22 avril 1922,
Fête de Saint Théodore le Sycéote.

Cyrillæ Karalevskij,
prêtre du rit byzantin-slave.

Informations

En marche vers plus de justice

N'est-il pas déjà un peu tard pour parler encore du prêt d'honneur ?

Les prêts d'honneur, on le sait, ne sont pas à confondre avec les bourses scolaires. Il ne s'agit là que d'un *prêt* d'argent, que le bénéficiaire se fera un devoir *d'honneur* de rembourser plus tard, quand la situation, qu'il se sera faite, le lui permettra.

L'idée d'accorder aux étudiants des prêts de ce genre est excellente. Que de jeunes gens, en effet, bien doués, capables de recevoir un enseignement supérieur, qui ne peuvent obtenir une bourse pour les aider à continuer leurs études et à qui le prêt d'honneur viendra rendre un inappréciable service, surtout en ce temps de vie chère ! Ces jeunes gens pauvres ou peu aisés se rencontrent dans nos Instituts catholiques tout autant que dans les Universités d'Etat, chez les ecclésiastiques non moins que chez les laïques.

Lorsqu'il s'agit de favoriser la haute culture française, le développement intellectuel dont la France a besoin et dont elle se glorifiera, pourquoi irait-on distinguer entre ses enfants, s'ils sont également dignes ? De toute évidence, la robe et l'opinion philosophique ou la croyance religieuse n'ont pas à être envisagées en pareil cas.

La Commission des Finances l'avait si bien compris que son rapporteur, M. Herriot lui-même, proposait à la Chambre d'admettre aux prêts d'honneur « tout citoyen français, sans distinction, poursuivant des études supérieures ».

La proposition, soutenue par M. Léon Bérard, ministre de l'Instruction publique, et par M. Maurice Barrès qui a joué en cette affaire un rôle très net et très décisif, fut sans doute combattue par quelques sectaires. Une disposition additionnelle de M. Ferdinand Buisson, statuant que « le subside, attribué à la personne et non à l'établissement, ne pourra en aucun cas être considéré comme impliquant une infraction, soit aux lois scolaires, soit à la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat », fut même votée par 313 voix. Mais peu importe ! La proposition, dans son ensemble, était adoptée à l'unanimité le 24 janvier.

Pour les prêts d'honneur, donc, comme pour l'éduca-

tion des Pupilles de la Nation, l'égalité de tous les citoyens et la liberté de conscience seront sauvegardées. Nous sommes en marche vers plus de justice. M. Buisson, par sa disposition additionnelle, voulait éviter que le prêt d'honneur, accordé sans distinction à tout étudiant, pût être considéré comme une première réalisation de la répartition proportionnelle scolaire. On finira pourtant par venir à la R. P. S. elle-même : il n'y a pas d'intangibilité de lois laïques qui puisse s'opposer éternellement à ce que la justice réclame.

Pour le rayonnement de la France

Il y a vraiment quelque chose de changé chez nous. On s'est aperçu que les lois de 1901 et de 1904 contre les congrégations et la loi de 1905 sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat produisaient certains effets manifestement nuisibles à la France, surtout pour son rayonnement à l'étranger. Et comme nos gouvernants sont bons patriotes et qu'ils ne sont pas dépourvus d'intelligence, ils ont cherché et trouvé quelques moyens de parer au danger qu'une sotte obstination ferait courir au pays. Nous ne pouvons que les féliciter et de leur sagesse et de la courageuse initiative qu'ils ont prise de remédier au mal sans tarder davantage.

Je n'entends point parler ici de la fameuse question des « cultuelles diocésaines », restée en suspens. Il sera bien temps de s'y arrêter plus en détail, lorsque le Pape aura porté sur elles un jugement définitif.

Je m'en tiens aujourd'hui à deux propositions déposées par le Gouvernement sur le bureau de la Chambre, l'une au début de décembre dernier, et l'autre il y a quelques semaines à peine, et qui toutes deux ont pour objet d'assurer le rayonnement de la France de par le monde.

La location de Saint-Sulpice au cardinal Dubois. — La première tend à restituer le séminaire parisien de Saint-Sulpice à sa destination primitive. Le cardinal Dubois autoriserait l'Œuvre de Saint-Nicolas à céder au département des finances son immeuble de la rue de Vaugirard en échange d'une somme suffisante pour acquérir dans Paris un immeuble équivalent. Ce département quitterait le Séminaire, que, à raison de 50.000 francs par an, la nation louerait à l'archevêque de Paris. La location serait prévue pour trente années.

Les raisons que le cardinal Dubois a fait valoir à l'appui de sa requête, dit l'exposé des motifs, « s'inspirent uni-

quement de considérations de politique extérieure et relatives au développement de l'influence française à l'étranger. Le mouvement qui conduisait les clercs étrangers vers le séminaire de Saint-Sulpice s'est ralenti, et quelquefois arrêté, depuis que cet établissement a dû abandonner la maison où se conservaient tous les souvenirs de son histoire et se confiner dans des immeubles à peine suffisants pour abriter les étudiants archidiocésains. D'après les témoignages qu'il a recueillis au cours de son voyage en Orient » — voyage dont Mgr Grente, qui y prit part, vient de publier le récit détaillé et sincère en un volume aussi intéressant que suggestif (Paris, Beauchesne) — « l'archevêque de Paris n'hésite pas à affirmer notamment qu'une clientèle intellectuelle catholique ne manquerait pas d'affluer des contrées qu'il a visitées, si les Sulpiciens reprenaient possession de leur demeure ».

Comme le mentionne encore l'exposé des motifs, le président du Conseil, M. Poincaré, n'a pu que reconnaître la véracité des allégations du cardinal. Les Américains ont cessé de venir à Saint-Sulpice depuis que le séminaire a été transporté à Issy. Les Maronites, de même, sont moins nombreux qu'autrefois, si bien que le Liban n'aura plus pour évêques autant d'anciens élèves de Saint Sulpice qu'il en a eu jusqu'aujourd'hui. Pourquoi s'entêter à perdre des amis si précieux pour nous, aux Etats-Unis, en Orient, en Grande-Bretagne aussi ? Le cardinal Bourne et plusieurs évêques d'Ecosse ou d'Angleterre ont séjourné à Saint-Sulpice. Or, voici que les évêques de ces derniers pays, constatant que leurs clercs ne peuvent plus trouver place dans notre séminaire de Paris, réclament le remboursement des fondations qui avaient été faites en vue de la formation de ces clercs à Saint-Sulpice même.

Qu'arrive-t-il, hélas ? Les étudiants ecclésiastiques qui renoncent à venir en France s'en vont à Rome, à Louvain, à Valladolid, la plupart — et c'est le plus grave — en Allemagne. « Ainsi, ce qui est perdu pour la France est gagné pour l'étranger, ami, rival ou ennemi ».

Notre Parlement comprendra qu'il n'y a pas à hésiter : il votera en faveur de la rétrocession de l'ancien séminaire.

L'autorisation des Frères des écoles chrétiennes. — Il en sera de même de la proposition gouvernementale tendant à autoriser notre chère congrégation des Frères des écoles chrétiennes.

Depuis quelques années, tous les Français qui ont voyagé en Egypte, en Orient, dans les Balkans, dans l'Amérique du Sud — le cardinal Dubois, Mgr Baudrillart, le général Mangin, M. Barrès et autres — ont été unanimes à célébrer la grande et heureuse influence que nos missionnaires, que nos religieux et religieuses voués à l'enseignement se sont acquise et exercent loin de la mère-patrie. Unanimes aussi à demander que le recrutement, en France, de ces congrégations si méritantes ne soit plus rendu impossible, comme il l'est devenu par le vote et par l'application, aveuglément brutale, de lois antinationales non moins qu'anticatholiques. M. Jonnart, notre ambassadeur près le Saint-Siège, qui ne passe pourtant pas pour un clérical et un adversaire des « lois laïques », s'est fait l'écho de ceux qui ont dénoncé une telle situation, si périlleuse pour notre prestige et pour notre influence au dehors.

Et voici que le Gouvernement, pour la première fois depuis 1903, présente à la Chambre une demande d'autorisation pour une congrégation, bien plus, pour une congrégation enseignante.

Sans doute, il fait observer que les Frères des écoles chrétiennes ont élaboré des statuts conformes aux lois, en se constituant en institut missionnaire, qui n'occupera en France que les établissements nécessaires au développement de ses missions à l'extérieur. Mais c'est quelque chose déjà, c'est beaucoup même que d'oser faire ce premier pas. Quand un second s'imposera, il sera rendu plus facile par le premier. Sachons patienter, et ayons confiance dans le clairvoyant patriotisme de nos chefs.

« Le traité de Versailles, déclare le Gouvernement, par son article 483 qui écarte de certains territoires les missionnaires allemands, oblige les puissances alliées ou associées à sauvegarder les intérêts des missions, c'est-à-dire à donner les moyens de recruter un nouveau personnel. Aussi voit-on de tous côtés, aux Etats-Unis, en Italie, en Espagne, en Suisse, en Irlande, comme d'ailleurs en Allemagne, s'ouvrir, pour le développement des missions, un nombre considérable de noviciats dont les recrues moissonneront ce qu'ont semé si généreusement depuis des siècles les missionnaires français, si la France ne prend pas les mesures nécessaires à l'entretien de ses propres missions.

« ... Les Frères des écoles chrétiennes en particulier

se trouvent aujourd'hui dans l'obligation ou de laisser péricliter leur œuvre, dont toutes les nations nous envient l'honneur et le bénéfice, ou de faire appel à l'étranger, et, par conséquent, de dénationaliser leur institut et leurs écoles... Or, cette congrégation d'origine française a conservé jusqu'aujourd'hui un caractère si profondément français que, même après la promulgation des lois du 1er juillet 1901 et du 7 juillet 1904, le gouvernement de la République n'a jamais cessé d'accorder des subventions aux œuvres que ces religieux entretiennent hors de France... Mais, à l'heure actuelle, où le nombre de ses membres étrangers va croissant, l'Institut de Saint-Jean-Baptiste de la Salle a besoin, pour demeurer fidèle aux traditions dont il s'honore, d'obtenir les moyens de se recruter en France... »

On l'a dit avec raison, Combes ou Brisson eussent été frappés de congestion subite, si jamais, à l'époque où ils tenaient la présidence de la Chambre et du Conseil, quelque groupe de la gauche eût déposé sous leurs yeux un exposé aussi justement édifiant. Il est certain que le sens patriotique et le ton déférent de ce document, comme de celui qui concerne le Séminaire de Saint-Sulpice, nous permettent d'espérer en l'avenir.

Dieu veille sur la France.

En dépit de ses ennemis ou de ses envieux, elle veut rester et elle restera la « très noble nation » qu'elle fut toujours.

P. S. — Les pages précédentes étaient à l'impression, quand nous avons connu d'autres demandes similaires d'autorisation. Toutes, nous l'espérons, seront également bien accueillies du Parlement.

A propos d'art liturgique

La liturgie et la mystique sont actuellement à l'honneur. Laïques et ecclésiastiques s'y intéressent, et nos plus graves théologiens comme nos artistes les plus renommés n'hésitent pas à exposer leurs sentiments sur ces matières plus délicates que d'aucuns ne pensent, ni même à s'y contredire mutuellement.

Il y a lieu d'espérer qu'un peu de lumière jaillira de ces recherches et de ces controverses, et que la piété en profitera tout autant que la science religieuse.

M. l'abbé Letourneau, curé de Saint-Sulpice, a même

porté la question — ou plutôt un élément de la question — devant le grand public, je veux dire devant les catholiques qui lisent la *Croix* et la *Libre Parole*. En défendant le quartier de Saint-Sulpice et ses magasins injustement malmenés par plusieurs, il a du même coup fait œuvre de bon sens.

« On a loué ma modération, écrivait-il dans la *Libre Parole* du 21 janvier dernier. On a conclu qu'en somme je ne m'opposais nullement aux tentatives de réformes dans les arts religieux conduites par le P. de Grandmaison, Mgr Batiffol, le P. Louis, etc. Cela est très vrai. Je loue beaucoup tous ceux qui veulent donner plus de beauté à notre mobilier d'église, à nos vitraux, à nos autels, à nos chasubles, à nos aubes, à nos statues, etc. Je demande seulement que ces tentatives soient faites avec sagesse, avec équité, sans violence, sans byzantinisme. »

M. Letourneau a grandement raison de qualifier d'enfantillage l'assertion « que l'on entend maintenant dans certains milieux, à savoir qu'un prêtre vraiment romain doit porter des chasubles gothiques ». « Depuis de longs siècles, le clergé romain ne porte pas d'ornements gothiques. Saint Ignace, saint Philippe de Néri ne portaient pas de telles chasubles. Qu'on dise que les vêtements du XII^e^ siècle sont d'un dessein plus ample et plus majestueux, très bien; mais qu'on donne ensuite à nos curés pauvres les ressources nécessaires pour acheter ces vêtements. » Seuls des esprits peu sérieux prononceront encore « que la réforme artistique de nos églises est actuellement l'œuvre des œuvres, aux dépens de l'apostolat des catéchismes, des écoles, des patronages, de la presse, des missions étrangères » — j'ajoute: du haut enseignement de la philosophie, de la théologie, de l'histoire ecclésiastique et de la critique biblique. Puérilités enfin ces récriminations intempérantes contre plusieurs de nos cantiques ou contre certains chants universellement estimés. N'est-ce pas M. Vincent d'Indy en personne qui, récemment, s'emportait jusqu'à dire que « Minuit, chrétiens » n'est que de la musique de cabaret? On m'a rapporté ce propos; mais j'aime à croire qu'il n'est pas authentique...

Et M. Letourneau de conclure: « Je demande seulement que certains petits cénacles parlent plus sagement et plus modérément. Qu'ils se gardent de redire:

« Nous ferons marcher les curés. » Les curés de France obéiront aux avis du Pape et des Evêques. Ils ne marcheront pas sur la sommation de petite cénacles dont l'autorité du reste est déjà très diminuée. »

J. Bricout.

Revue des Revues

I. **Renan.** — II. **Dans la République des Lettres**
III. **Divers**

Renan

Une fois encore, Pasteur et Renan s'affrontent, non plus à l'Académie, il est vrai, mais aux premières pages des *Etudes* (20 janv.). En face d'un Pasteur, — un peu tard venu du Dr Bénard, — le P. de Grandmaison trace un maître portrait de Renan... Cet article a d'ailleurs une histoire : il faut la connaître pour apprécier l'opportunité d'un tel écrit.

A la séance du 19 décembre, au Sénat, M. Victor Bérard, en un fort beau rapport, avait demandé la célébration officielle du centenaire de Renan. « Les noms de Pascal, de Voltaire, de Renan jalonnent les trois derniers siècles de la prose française... *Qui donc contesterait aujourd'hui que les aspirations religieuses de la France ont trouvé en lui un plus puissant, peut-être même un plus fidèle interprète que dans l'auteur du Génie du Christianisme.* » Singulière question, n'est-il pas vrai. M. Souday ne peut manquer de prôner l'oubli « des divergences philosophiques et religieuses ». Air connu.

Avec sa compétence de théologien et son autorité de rédacteur d'une grande revue, le P. de Grandmaison répond à ces messieurs, au nom des catholiques : Pas de fête vraiment nationale sans unanimité morale. Or cette unanimité est impossible. Impossible, tout d'abord parce que Renan a porté « touchant les sujets les plus importants de religion, de morale et de politique, les jugements les plus différents et les plus contradictoires... Il peut fournir aux doctrinaires de tous les partis, des déclarations rédigées en termes inoubliables qu'ils ont

le droit de revendiquer pour leurs. » « C'est même, ajoute finement l'auteur, une des causes qui maintiennent autour des livres de Renan une atmosphère favorable. » Voilà bien, suivant le mot de Sganarelle, l'épouseur du genre humain.

Impossible surtout à nous, catholiques, en raison de « l'attitude de Renan par rapport au Christ Jésus ». Et pour le prouver, l'auteur commente *l'Essai psychologique sur J.-C.*, fragment récemment édité (*La Connaissance*, 1921), que rédigea au cours d'une retraite, « ce clerc minoré de 22 ans ». Cette méditation toute intellectuelle nous dévoile en quelque sorte le drame de cette vie de séminariste (Issy, mai 1845). Philosophiquement le siège de Renan est fait, philosophie du devenir, négation « d'un surnaturel particulier, d'une révélation momentanée », telle est, nous disent les *Souvenirs*, l'assise inébranlable. Mais alors se pose la question du Christ. « J'entreprends d'analyser J.-C. comme un fait psychologique et historique, de l'apprécier, de l'expliquer s'il est explicable, et s'il ne l'est pas, de tomber à genoux et de jeter tout entre les bras de Dieu. » Par la conception spécieuse de lois extraordinaires qui ne joueraient qu'aux « époques de révolution ». Jésus devient pour Renan « le plus surhumain des génies ». Un regard en arrière : « Je souffre, ô Jésus, d'avoir soulevé ton problème. Il est trop lourd pour moi, car je ne suis qu'un homme ; et toi, tu étais quelque chose de plus. » Et puis c'est le « débridement total » de *Patrice* (1849). « Nous voudrions employer les plus précieux parfums à embaumer le Christianisme... s'il consentait sérieusement à se tenir pour mort... mais au nom du ciel, qu'il se tienne pour mort. » Et enfin (1863), la *Vie de Jésus* paraît, avec sa « bonhomie affectée, volontiers condescendante ». Qui ne comprendrait la conclusion indignée du P. de Grandmaison. « Il nous a fait trop de mal. »

II. Dans la République des Lettres

La Garçonne a trop fait parler d'elle pour être une honnête fille. A titre d'indication sur l'état d'esprit général, je mentionnerai le fait suivant. Dans les *Nouvelles littéraires*, pour une défense indirecte et précautionneuse d'Abel Hermant, ont paru trois éreintements nominatifs, dus à des écrivains de tendances aussi diverses que MM. Jaloux, Boulenger et Mille : on ne taxera pas ce dernier

de pudibonderie. Par ailleurs, H. du Passage publie (*Et.* 20 janv.), une étude dont le seul titre claque comme un soufflet, « l'honneur, la morale et les lettres ».

Avez-vous lu au moins les articles de Vanderem (*Revue de France*, 15 août, 15 sept., 1er oct.) sur les manuels d'histoire littéraire. On y montre « comment les manuels intoxiquent non seulement notre jeunesse, mais nos lecteurs étrangers ». On y décrit « tous les ravages de la funeste orthodoxie d'état dont ils se font les propagateurs ». Le virus Doumic ne saurait être comparé qu'au bacille de Koch : c'est à frémir. De Lacretelle (*Rev. Hebd.*), H. Charasson (*Lettres*), de Pierrefeu (*Débats*), discutent à leur tour la question. A la grosse artillerie des Revues, répond le petit calibre des quotidiens : pétition dans l'*Intransigeant*, dénonciation de Daudet (*Action française*, 13 oct.), de Descaves (*Lanterne*, 20 sept). Bien plus, un député se trouve pour porter l'affaire à la tribune : il y a une affaire Vanderem comme il y avait une affaire Battling Siki : c'est presque la gloire...

De quoi s'agit-il donc? Oh! c'est bien simple. M. Vanderem a interrogé Doumic, Lanson, Des Granges, Herriot, Pellissier sur deux ou trois auteurs du siècle dernier, Stendhal et Baudelaire en particulier; or les jugements lui ont paru de nature à fausser de jeunes esprits. Tous ces ouvrages d'ailleurs dériveraient de deux sources uniques : Brunetière et Faguet que M. Vanderem exècre. Enfin par une absence de sens littéraire que l'auteur déplore, ces livres donnent une place exagérée à des auteurs oubliés, tandis que par une juste compensation, ils passent sous silence d'autres plus récents (dont M. Vanderem, je crois). Le tout se termine par une apologie inattendue du manuel de l'abbé Calvet.

Qu'un professeur soit tenu de donner des jugements de père de famille, le vaillant polémiste n'en a cure. On expurge, dit-il. Vraiment, est-il possible de présenter *les Fleurs du mal* sans leur charme morbide et antinaturel, *le Rouge et le noir* sans cette ambition sèche et cynique dont Sorel s'est fait une force. Pour y croire, j'attends une édition scolaire Vanderem de ces œuvres.

Quant à l'importance donnée à Mme de Stael ou a G. Sand, « protubérances obligées » de nos livres classiques, je la comprends. Une histoire de la littérature n'est pas une galerie de portraits où figureraient les auteurs actuellement à la mode; c'est pour sa petite part, une

histoire des idées. Or *Corinne* et *Lelia* consacrent le Romantisme féminin; et *De l'Allemagne* imprime une direction à toute la pensée du siècle. Mme de Stael n'aurait-elle écrit que ces deux phrases: « Entre Dieu et l'Amour, je ne reconnais d'autre médiateur que la conscience... » et « les Allemands regardent le sentiment comme le fait primitif de l'âme, et la raison philosophique comme destinée seulement à rechercher la signication de ce fait », elle mériterait d'être longuement discutée... et j'ajouterai réfutée.

Du moins pouvons-nous tirer quelque profit de ce long examen: Tout d'abord dans la liste des auteurs injustement traités ou proscrits, je remarque une forte proportion de convertis ou d'écrivains religieux: Huysmans, Verlaine, sans remonter à ces auteurs mystiques qu'exhume la piété de l'abbé Bremond. Je voudrais aussi que l'on comptât les pages (ou les lignes) consacrées à François de Sales, à de Maistre, Gratry, Veuillot, Lacordaire.

Mais nous ne savons pas discerner nos hommes: croirons-nous par exemple deux fins critiques, de Pierrefeu et Henri Rambaud quand ils nous affirment que Louis Mercier est un grand poète catholique. « Tout le charme de cette poésie et l'émouvante spiritualité dont elle témoigne proviennent de ce que la terre se pénètre d'humanité et l'homme de divin. » (*Débats*, 5 déc., Pierrefeu), et suivant Rambaud (*Revue Universelle*, 15 janv.), Mercier est « un des rares qui atteigne à la grandeur. Du *Poème de la maison* aux *Pierres sacrées*, le catholicisme du poète a été s'affirmant, et pour citer encore Rambaud, sa théologie n'est pas « lettre morte mais vie ». Les pierres sacrées, ce sont les pierres vives des vieux maîtres d'œuvre « componebant lapides vivos ».

III. Divers

Un article récent du chanoine Cl. Besse (*Rev. Hebd.*) nous remet en mémoire la querelle du Chant grégorien dont A. George s'est fait l'historiographe (*Revue musicale*, juillet 1922): d'une part le système « Gonthier-Guéranger-Pothier », d'autre part le « neo-solesmien » de dom Mocquereau. Et il y a des hérésiarques et il y a des novateurs... Mais tout le monde semble d'accord pour louer les belles manifestations du congrès parisien. (Comptes rendus par Rouet de Journel, *Etudes*, 5 janv.; Saint-Séverin, *Rev. Hebd.*, 20 janv.)

M. Bergson répondant à une enquête du *Monde Nouveau* (déc.), sur le style philosophique déclare : « Il y a des problèmes généraux qui intéressent tout le monde. Ceux-là un philosophe doit être en état de les traiter dans la langue de tout le monde... ; d'autre part il y a des problèmes spéciaux... Ici l'on doit recourir à des expressions techniques. » « Magister dixit. » M. René Johannet demande « qu'on passe la charrue dans le Jardin sur l'Oronte », c'est-à-dire en clair, que la finale soit remaniée. Dans le même numéro des *Lettres* s'ouvre une importante enquête : théologiens et philosophes de tout pays sont appelés par M. Vaussard à donner leur avis sur le nationalisme : j'y reviendrai. La *Revue de Genève* (numéro de janvier) a institué une sorte de consultation internationale sur l'Avenir de l'Europe : André Gide, Merejkowski et de Unamuno ont joué le rôle d'Augures, et gravement, M. Gide a prononcé : « Notre malaise vient de ce que la religion et la civilisation nous tiraillent en sens contraire et que dans aucun sens nous ne réussissons rien de pur. » Christianisme équivaudrait en effet à renoncement, et civilisation à effort. La même revue annonce deux importantes enquêtes : l'une sur le rapprochement des Eglises, et l'autre sur la jeunesse intellectuelle dans les Universités d'Europe.

Je m'en voudrais enfin de ne pas signaler les éloges décernés à M. Francis Vincent pour son travail sur saint François de Sales. M. Arnould (*Débats*) n'a dans l'admiration, aucune réserve.

B. Amoudru.

Post-Scriptum. — On me fait remarquer une grosse lacune dans mon énumération de manuels : comme il n'est jamais trop tard pour bien faire, je comble ce vide. Voici une histoire de la littérature qui ravirait d'aise M. Vanderem : de Parvillez et Moncarey. Dès la première ligne, nous lisons : « On ne dira guère des manuels plus de mal que nous n'en pensons. » En voilà du moins un qui commence bien, et dans la même préface, cette image n'est-elle pas savoureuse : un manuel, c'est un peu le « guide Joanne » de la littérature. Et puis M. Vanderem trouverait en bonne place ses chers méconnus : Desbordes Valmore, Banville, Mallarmé, Charles Guérin, Huysmans, Becque ; sur 1.200 pages, deux lignes seulement à Manuel et six pages à Mme de Staël — contre quatorze à Veuillot : un bon point à ces

catholiques courageux. Que vous dirai-je encore : une abondance de citations heureuses, une analyse précise des ouvrages figurant au programme, de clairs tableaux synoptiques, une typographie qui saute aux yeux, tout fait de ce livre, un vrai manuel scolaire, et pourtant ses jeunes lecteurs n'ignoreront ni les idées de M. Barrès, ni les poèmes d'H. de Régnier ou de la comtesse de Noailles, ni même les efforts de Lugné-Poé ou d'Antoine... Heureux gamins... De mon temps... B. A.

Bibliographie

Une Journée chez les moines. — In-16, tiré en deux couleurs, illustré. Paris, Lethielleux et Desclée, 1922, 7 fr. 50, franco 8 fr.

Le joli volume! on le prend volontiers, on le parcourt avec charme, on le ferme mieux informé et forcément sympathique aux moines qu'il nous a fait visiter chez eux et dont il nous a décrit très agréablement la vie. L'auteur a réalisé son projet de nous introduire dans un monastère bénédictin, de nous en expliquer la vie intime, de nous en faire goûter le charme mystérieux et comprendre la féconde raison d'être. Deux appendices, l'un sur le rôle social de la prière, trop peu connu d'un grand nombre de nos contemporains, l'autre sur l'horaire de la journée monastique, une table des gravures avec explications brèves, mais suggestives, de nombreuses vignettes, une trentaine de photogravures hors texte achèvent la perfection de cet ouvrage qu'on voudra lire.

Jos. Schryvers, C. SS. R. — *Le Divin ami. Pensées de retraite*, in-18, 360 pages. Bruxelles, Dewit et Paris, Beauchesne, 1922.

Cette retraite d'amour, ainsi que la nomme l'auteur, comprend une série de méditations pour dix jours divisées en cinq parties : la sainteté consiste à aimer Jésus; l'amour purifie; l'amour éclaire; l'amour transforme; la persévérance dans l'amour. Les âmes qui voudront utiliser cet ouvrage seront conduites vers la perfection chrétienne par un guide dont les conseils sont aussi sages que pratiques et qui ne peut manquer de toucher les cœurs. R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — 1922. G^ie D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GASSETTE.

L'Humanisme Chrétien

LE CONFLIT APPARENT

Homo sum (Térence).

Le christianisme, qui nous promet la vie, commence par nous demander de mourir. Est-ce ironie, contradiction, impuissance ou cruauté? Pourtant l'auteur de la Genèse, longtemps avant Michel-Ange, avait vu l'homme créé à la ressemblance de Dieu, et le Christ sur la montagne invitait ses amis à s'élever jusqu'à la perfection infinie du Père céleste. Voilà des siècles que l'Evangile prétend semer par le monde les mots de paix, d'amour et de joie; et ces belles syllabes humaines, en passant sur la mystérieuse musique chrétienne, ont encore augmenté leurs puissances séductrices. Mais quand cette religion audacieuse s'est donné le spectacle d'exalter nos ambitions au-delà de nos espérances et de nos pouvoirs, elle inaugure son règne sur les âmes en les enfermant dans un code de prescriptions étroites et de restrictions sévères, où les plus résignés et les plus convaincus de ses fidèles pensent abdiquer pour toujours, avec leur part de bonheur, leur fierté et leur génie.

C'est peut-être cette antinomie entre les moyens et la fin, entre les méthodes de combat et les buts de guerre, qui, dans les temps modernes surtout, gît lourdement au fond de l'angoisse avec laquelle chacun de nous, un jour ou l'autre, aborde le problème religieux et sa solution par le catholicisme. Si les conversions sont encore nombreuses chez les peuples simples et soumis, et si elles sont rares au contraire dans nos pays de civilisation exigeante et complexe, si même tant de chrétiens, à chaque génération qui monte, abandonnent avec tristesse ou colère, à l'heure de la puberté intellectuelle, la foi de leur baptême, n'est-ce point que le joug de la Rédemption, si suave et si léger naguère, exaspère maintenant notre résolution bien arrêtée de jouir enfin de la magnificence de la Création. Elle est

si belle et si bonne, la Création que nous sommes, et celle qui nous entoure est d'une ligne si pure et de nuances si fines. De quel droit, pour quelles fins nous interdire cette vision et nous voiler ces splendeurs? En tout cas, la conscience de notre personnalité et de notre valeur humaine, plus ou moins confondue dans les siècles païens avec la férocité masculine de notre égoïsme, dégagée plus tard par le christianisme lui-même de ces contrefaçons animales, nous apparaît nettement aujourd'hui comme une espèce de vertu avant même d'être invoquée comme un droit; et toute discipline qui voudrait arrêter ou limiter le développement harmonieux de nos forces nous fait d'abord horreur, et révolte notre dignité autant que notre orgueil. L'autorité de Dieu, invoquée par l'Eglise pour légitimer ces interventions dominatrices dans notre existence, ne ferait qu'irriter davantage encore, si possible, nos volontés cabrées contre un frein auquel elles pourraient reprocher de n'être ni un excitant d'énergies ni un principe d'action.

Etre chrétien, soit, si c'est la volonté de Dieu. Mais être homme d'abord, c'est-à-dire tendre vers les hauteurs et en avant un front rempli de visions sereines et d'obscure poésie; lever des yeux brillants sur des spectacles d'intelligence et des projets d'amour; instaurer sur cette terre des régimes meilleurs et des lois plus justes; entretenir avec la pensée universelle un commerce qui réjouisse nos curiosités sans les lasser, et apaise nos inquiétudes sans les affadir; user du monde en roi du monde, et des hommes en ami des hommes; tenter la subtile expérience de nos sensibilités et nous découvrir nous-mêmes en nos profondeurs pour mieux jouir et mieux savoir; écouter battre en nos artères un sang généreux qui fasse de nous le plus bel animal de la création, et dans ce corps sain cultiver des idées vastes et des passions somptueuses ou délicates, — être homme enfin, fût-ce au prix de la recherche, de l'effort, et de la douleur même, mais à ce prix être homme jusqu'au bout et en perfection; n'est-ce point la volonté et l'idée qui s'affirment ou se cachent der-

rière ces programmes de Liberté, de Civilisation ou de Renaissance où nous incarnons nos rêves les plus chers et les plus tenaces. Derrière la piperie des vocabulaires successifs où se traduisent nos fièvres et nos illusions, il y a une volonté qui vaut mieux que les mots sonores où elle s'exprime et qui est respectable.

Cette volonté s'appelle l'humanisme. L'humanisme en son principe n'est pas nécessairement une doctrine optimiste, si par optimisme on entendait un système qui exagérerait notre valeur[1]. C'est, si l'on veut, une doctrine d'action, parce qu'elle nous invite à nous développer ; mais elle ne nous fait confiance que dans la mesure où nous le méritons. Elle constate seulement que cette mesure est immense, que nos limites reculent avec nos efforts, que l'homme est bien loin d'avoir terminé la conquête de soi-même, ou si plement d'avoir achevé le voyage autour de sa chambre intérieure ; et appuyée sur cet espoir, elle refuse énergiquement de se voir arrêter sans motif dans son travail de découverte et dans son œuvre d'agrandissement.

L'Humanisme : *homo sum* — c'est pour toute âme bien née, tout esprit fier et réfléchi, l'une de ces formules harmonieuses qui, renfermant toute une conception de la vie, condensent du même coup toutes nos raisons d'agir. Etre ce que nous sommes, et l'être avec cette expansion magnifique qui donnerait à toutes nos facultés leur valeur suprême, et nous procurerait en même temps que le repos dans la joie, la possession totale de nous-mêmes : ce rêve, sous des formes diverses, nous poursuit tous. C'est une obsession qui nous ennoblit. Si elle torture, on n'est citoyen du monde moderne qu'à ce prix-là. Il faut avoir souffert ce désir. Mais qui osera raconter les détails infimes où s'accrocha cette fierté? Elle ne serait pas si terrible si elle n'était qu'une théorie ou un système. Or elle est notre chair même. Mais notre chair aime à s'envelopper de pudeur. Que chacun donc en cet endroit s'interroge lui-

1. En parlant de la sorte, nous nous distinguons peut-être par quelques nuances de l'admirable peinture de l'humanisme que Bremond a destinée au frontispice de sa grande histoire du Sentiment religieux.

même, et sur cette page qui aurait dû rester blanche comme au temps de la censure militaire, tel d'entre nous inscrira peut-être tout simplement sa première cigarette fumée à la dérobée et qui lui fit croire au passage du Rubicon ; un autre se rappellera avec une ivresse d'adolescent son premier contact avec la musique de Racine ou de Lamartine, avec les fanfares de Corneille ou le jass-band de Victor Hugo, qui tout à coup, éveillèrent en lui un immense concert intérieur qu'il entendit sonner en ses profondeurs. — Un autre écrira ses premières volontés sociales, ses premières affirmations politiques, ses premières révoltes contre les conventions surannées, — ou bien se souviendra du regard un jour posé dans les deux yeux clairs de l'ami ou de l'amie ; — d'une devise héroïque inscrite en tête d'un cahier de notes, d'un portrait de grand homme installé sur un bureau ou collé à un mur, d'une photographie glissée furtivement dans un porte-feuille, d'un nœud de cravate, où s'affirmèrent une volonté et une crise. Ce jour-là, notre âme, trop douloureuse pour être ridicule, découvrait son individuelle et ineffable richesse vivante.

Les siècles aussi, comme les individus, ont eu leurs rêves d'humanisme : le Moyen-Age voulut comprendre Aristote et élever des ogives, la Renaissance retrouver avec les sculptures antiques, l'art de parler correctement la langue d'Homère et celle de Cicéron. Mais le plus souvent, lorsque nous essayons de trouver un cadre ou un paysage pour nos volontés d'être pleinement hommes, c'est encore à la déesse de l'Attique que nous élevons notre autel secret : les Grecs, assez loin de nous pour que nous ignorions leurs limites, ayant suffisamment survécu dans leurs marbres et leurs vers pour que nous puissions nous figurer les connaître, assez jeunes pour être encore les pères de notre logique et de notre pensée, et assez vieux pour ne pas gêner notre modernisme, les Grecs groupés autour de Minerve demeurent les vrais professeurs de nos humanités. Une visite au Louvre ou au Vatican où leurs dieux immortels dorment debout leur sommeil de pierre, la lecture d'une page ardente de Platon, peuvent toujours appor-

ter à un jeune français de ce siècle, avec la révélation inévitable, la blessure qui ne guérit plus.

En face de ce programme et de cette espérance, en face ou à côté, se dresse le christianisme ou plus exactement le catholicisme. Le premier contact avec lui est déconcertant. Tout de suite il semble arrêter cette marche en avant qui paraissait décidée, et sinon victorieuse, au moins méritoire. Religion de détente et d'apaisement, il recommande la paix au prix de la modération des désirs et des ambitions. Il prêche aussi le combat spirituel, c'est-à-dire au fond, la lutte avec nous-mêmes, le conflit intérieur, et finalement l'état de guerre intime, qui est bien tout le contraite de l'humanisme. Il ralentit d'abord nos vitesses spirituelles par une ascèse mortifiante, et sacrifie volontiers une partie de l'homme à lui-même, et à Dieu. Religion idéaliste ! soit ! mais qu'on l'avoue aussi, religion de petites gens, coterie des humbles et cabale des dévots et, quelquefois, des dévotes.

Religion d'Eglise, il trouble l'Etat et acule celui-ci à des concordats instables. Religion de foi, il bouscule la raison quand il ne l'humilie point. Que devient l'humanisme dans ces bagarres? Quelle que soit dès lors la transcendance du Christianisme et le respect que nous lui devions pour ses bienfaits historiques, nous n'essayerons pas de travailler en collaboration avec lui au grand œuvre d'une humanité mieux sentie. Nous ne lui demanderons pas des secrets d'humanisme. Son but peut-être est différent : religion d'éternité, qu'il nous laisse donc la disposition de la vie présente, et qu'il n'intervienne dans nos affaires qu'au seuil de l'immortalité. Telle est la demi-solution à laquelle s'arrêtent encore beaucoup de Français distingués. D'autres vont plus loin : émus par tant d'antinomies, ils voient dans l'institution chrétienne, quelles que soient les étiquettes qui la distinguent depuis la Réforme, une religion dangereuse dont il convient de surveiller les infiltrations et de limiter les zones d'influence. Soyons logiques, disent des adversaires plus décidés, c'est une religion fausse ou tout au moins faussée, une religion

tyrannique ou une religion de tyrans. Au nom de l'humanisme que nous portons en nous, qu'on nous délivre de ces hommes qui mutilent l'homme au nom de Dieu.

De nos jours, la position prise par la pensée française en face du catholicisme s'est faite beaucoup plus nuancée, au point de devenir insaisissable, et à force d'hésitations, interrogatrice et angoissée. On est resté d'accord sur ce qu'on pourrait appeler l'importunité du système chrétien, qui est gênant, inclassable, en dehors de nos catégories familières de sensibilité et de réflexion. La législation européenne, héritière des préoccupations des empereurs romains, ne parvient pas à trouver une place à l'Eglise dans ses codes que celle-ci continue de faire craquer ; et cette indiscipline politique du catholicisme est un symbole ou une conséquence de la position que cette religion divine occupe en face de l'intelligence contemporaine. On ne parvient à lui faire ni sa place ni sa part ; absent, le christianisme se fait désirer et l'on parle de lui ; présent, il ennuie, effraie, trouble, pénètre, attire, retient, étonne et scandalise... Il ne laisse personne indifférent : de lui plus que du visage d'un prélat célèbre, on peut dire qu'il faut faire effort pour cesser de le regarder. Mais il fait payer cher à ses victimes la séduction de sa troublante image, et ne les laisse en repos qu'après avoir exigé d'elles l'universel renoncement : « qui vult venire post me, abneget semetipsum ».

Et cependant l'humanisme paraît s'être quelquefois accordé, dans certaines âmes, dont quelques-unes sont parmi les plus distinguées de l'histoire, — avec le plus pur christianisme. Celui-ci semble même avoir été pour plusieurs un humanisme, et un humanisme très séduisant. Oui, il y a eu et il y a encore des hommes, des familles, des groupements sociaux, pour lesquels la religion de Jésus et de l'Eglise n'est pas seulement un culte, une morale, une discipline, mais une culture et une civilisation. Ils vivent chrétiennement, non pas seulement en ce sens encore inférieur qu'ils soumettent leur vie à la morale évangélique ; mais leur façon habituelle de voir le monde et de se juger eux-mêmes, de

prendre leurs décisions, et de formuler leurs jugements, leur manière de parler, de se tenir, et de jouir du monde, sont spécifiquement chrétiennes.

Ces gens ne semblent pas malheureux: leurs passions pour être calmes, sont plus profondes; leurs douleurs et leurs joies, moins dramatiques que celles du commun, sont avec moins d'explosions et moins de phrases, plus fines et d'une nuance particulière. Ils ont la paix, mais ce ne sont pas des béats. Ce sont parfois de très grandes figures historiques, fréquentant les milieux les plus intelligents de leur siècle et même les dominant. Quelques-uns ont donné le branle à leur génération.

Cette réussite est étrange. En même temps qu'un succès, elle est peut-être une solution au conflit que nous dénonçions. Y a-t-il un moyen de construire la théorie de cette attitude? et en expliquant les positions humanistes du christianisme, de venger celui-ci contre des malentendus injustifiés?

Qu'on nous permette d'essayer cette apologie: elle ramènerait peut-être sous les voûtes de la maison divine quelques âmes loyales qui ont cru devoir s'éloigner tristement de ses parvis splendides, et demeurent depuis lors, sans abri pour leur fierté, à l'extérieur du temple. Elle rassurerait aussi ceux qui, après avoir hésité entre deux devoirs possibles, celui d'être homme et celui d'être chrétien, sont finalement restés dans l'Eglise et y goûtent une paix dont ils ont quelquefois peur. Dans quel sens est-il permis à un catholique d'être humaniste? Et qu'est-ce que l'humanisme chrétien? C'est le problème qui se pose sur le seuil de cet ouvrage. La réponse paraît devoir être assez complexe et nous n'obtiendrons le résultat qu'après avoir consenti à faire à pas lents le tour de la position[1].

Lille Eugène MASURE.

1. Le douloureux point d'interrogation, limité d'ailleurs aux droits littéraires des catholiques, vient d'être posé par M. Maurice Barrès dans un article désormais fameux, publié dans l'*Echo de Paris* du 15 août dernier :

Attachés? *dit Barrès aux écrivains catholiques*,
Vous ne courez donc point où vous voulez?
C'est ce qu'il faudra voir.

Le début du ministère en Galilée

(*Suite*[1]).

3° *Jésus quitte Nazareth pour Capharnaüm dont il fait le centre de ses prédications*

MATTH., IV, 13-16.	LUC, IV, 30.	JEAN, II, 12.
Ayant quitté Nazareth, il était venu habiter à Capharnaüm, sur les bords de la mer, aux confins de Zabulon et de Nephtali, afin que s'accomplît ce qui avait été dit par le prophète Isaïe en ces termes : « Terre de Zabulon et terre de Nephtali vers la mer, pays au delà du Jourdain, Galilée des nations, le peuple qui habitait dans les ténèbres a vu une grande lumière et sur ceux qui étaient assis dans la région de l'ombre de la mort une lumière s'est levée ».	Et il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée.	Après cela, il descendit à Capharnaüm, avec sa mère, ses frères et ses disciples.

Selon son habitude S. Matthieu cherche dans les faits l'accomplissement des prophéties. Il voit dans le choix de Capharnaüm la réalisation de ce qu'avait prédit Isaïe (VIII, 23 et IX, 1-2). Centre important de commerce et de transit, cette cité voyait passer dans ses murs, mêlés aux Juifs, de nombreux étrangers soldats ou marchands. On y venait de toute la Galilée et des régions environnantes. Elle était donc admirablement choisie pour être le centre de la prédication du royaume de Dieu. Saint Luc et saint Jean ne font que mentionner le fait en quelques mots rapides. On a dit souvent que Jésus avait fixé sa résidence ordinaire dans la maison de la belle-mère de Pierre. Ce n'est guère vraisemblable. Il n'était pas seul à venir de Nazareth ; il était accompagné de sa mère et de quelques-uns de ses proches parents qu'on appelle ses frères. Il est difficile de croire qu'il ait imposé à la maison de Pierre la charge d'au moins quatre, peut-être de six personnes. Ce qui paraît plus vraisembla-

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 février 1923, p. 587, sqq.

ble, c'est qu'il reçut avec les siens l'hospitalité chez quelque parent demeurant dans la ville. Si Jésus avait pris son domicile dans la maison de Pierre, ce n'est pas seulement au retour de la synagogue, mais auparavant que celui-ci lui eut fait connaître la maladie de sa belle-mère. De plus quand il sortit le lendemain, à une heure très matinale, pour se retirer dans un lieu désert, on ne voit pas, s'il avait passé la nuit dans cette maison, comment Pierre ne se serait pas aperçu aussitôt de son départ.

4° *A la Synagogue de Capharnaüm: guérison d'un possédé*

MARC, I, 21b-29.

Dès le jour du Sabbat, entrant à la synagogue, il se mit à enseigner. Et ils s'émerveillaient de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non comme les Scribes.

Or il y avait dans leur synagogue un homme possédé d'un esprit impur qui s'écria en ces termes : Qu'avons-nous à faire avec toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? Je sais bien qui tu es : le saint de Dieu.

Mais Jésus lui commanda avec menace : Tais-toi et sors de cet homme. Et l'esprit impur, l'agitant violemment et jetant un grand cri, sortit de lui,

Tous furent frappés de stupeur si bien qu'ils se demandaient entre eux : Qu'est-ce que ceci? Une doctrine nouvelle avec autorité. Il commande aux esprits impurs et ils lui obéissent.

Et sa réputation se répandit rapidement dans toute la région de la Galilée aux alentours.

LUC, IV, 31-37.

Et il les enseignait le jour du Sabbat. Et ils s'émerveillaient de son enseignement, parce qu'il parlait avec autorité.

Il y avait dans la synagogue un homme possédé d'un esprit de démon impur, qui jeta un grand cri en disant : Laisse (nous). Qu'avons-nous à faire avec toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? Je sais bien que tu es le saint de Dieu.

Mais Jésus lui commanda avec menace : Tais-toi et sors de cet homme. Et le démon, l'ayant jeté par terre au milieu de l'assemblée et jetant un grand cri, sortit de lui.

Et la stupeur les saisit tous et ils se disaient l'un à l'autre : Quelle est cette parole qu'il enseigne avec autorité et qu'il commande aux esprits impurs et qu'ils sortent.

Et sa renommée s'étendit de tous côtés dans le pays d'alentour,

Le jour du Sabbat qui suivit son arrivée à Capharnaüm, Jésus se rendit à la synagogue. Pierre, André, Jacques et Jean qui étaient descendus de Cana à Capharnaüm pendant qu'il retournait à Nazareth et qui

y avaient repris leurs occupations ordinaires, se trouvaient aussi à la réunion sabbatique du matin. Sans doute ils l'avaient vu et salué dès son arrivée ; mais n'habitant point chez Pierre, il vint donc de sa demeure à la synagogue pendant que s'y rendaient de leur côté Simon et André et, d'autre part, Jacques et Jean.

Jésus qui avait vécu jusqu'à sa trentième année à Nazareth dans l'humble condition d'ouvrier, sans attirer l'attention de ses compatriotes, était plus inconnu encore dans la capitale juive de la Galilée, où, peut-être, il n'était jamais descendu. Grand fut l'étonnement des assistants quand il se leva pour lire et se mit à interpréter le texte, comme il l'avait fait quelques jours avant, dans la synagogue de Nazareth. Ce n'était plus la lettre morte, ensevelie sous les commentaires desséchants de la tradition et de la casuistique rabbinique. Sur ses lèvres le texte biblique apparaissait parole de vie, pénétrant jusqu'au fond de l'âme, éclairant l'esprit, réchauffant le cœur. On sentait une parole d'autorité qui s'imposait et tranchait complètement avec l'enseignement des docteurs de la loi. Jamais ils n'avaient entendu rien de pareil. Ce qui frappe en effet avant tout les auditeurs, c'est la nouveauté de cet enseignement, plus même que les vérités exposées, dont ils ne comprenaient pas encore sans doute toute la portée. C'est donc qu'ils n'ont encore jamais entendu Jésus enseigner. La réflexion des auditeurs sur la nouveauté de son enseignement n'a vraiment tout son à-propos que si c'est vraiment la première fois qu'ils l'entendent, s'il n'a encore porté la parole ni à Jérusalem, ni ailleurs en Judée ou en Galilée. Le précédent de Nazareth n'est pas à compter : l'enseignement qu'il y donna dans la synagogue quelques jours auparavant devant ses compatriotes étonnés et incrédules n'avait pas eu d'écho en dehors de cette petite bourgade.

Tandis que leur attention était suspendue au charme de la parole de Jésus, un incident imprévu vint les jeter dans un étonnement plus profond, dans une

sorte de stupeur. Le démon qui tenait un possédé sous sa domination ne put souffrir longtemps pareil enseignement et l'interrompit par une brusque apostrophe. Peut-être Jésus avait-il expliqué, comme à Nazareth, quelqu'un de ces nombreux passages de la seconde partie d'Isaïe, où le prophète annonce que le Seigneur, le Saint d'Israël, vient sauver son peuple. Si Jésus en faisait l'application à l'inauguration de son ministère, on comprendrait mieux encore pourquoi le démon l'appelle le Saint de Dieu, appellation qui dut étonner l'assemblée. Mais elle ne resta pas longtemps en suspens. D'un ton impératif Jésus commanda au démon le silence et lui intima l'ordre de quitter ce possédé. Dans sa fureur l'esprit mauvais, en sortant, agita violemment sa victime et la jeta par terre, mais sans lui faire aucun mal. Devant ce pouvoir absolu, sitôt obéi, l'assemblée passa de l'étonnement à une sorte de stupeur. Ce qui l'étonne à ce point ce n'est pas le pouvoir de chasser les démons, puisque parmi eux quelques docteurs ou hommes vertueux l'exerçaient, mais au prix d'exorcismes multipliés et de longues prières et encore sans aboutir toujours au succès. Ici d'un mot Jésus commande en maître et le démon se tait et lâche sa victime. Evidemment c'est la première fois qu'il manifeste à leurs yeux cette puissance souveraine qu'il exercera si souvent dans la suite. Une telle puissance les surprend, comme tout à l'heure les surprenait son enseignement. Tout cela est nouveau : ils n'ont jamais vu ni ouï rien de semblable.

Le récit se termine chez les deux évangélistes par une remarque d'une portée générale. « Sa renommée se répandit de tous côtés dans le pays d'alentour en Galilée. » Il est évident que ceci ne commence à se réaliser qu'après la journée présente et embrasse toute la première période du ministère galiléen. Mais ce miracle de Capharnaüm est le point de départ de cette renommée qui s'étendra de proche en proche, grossie par les miracles des semaines qui vont suivre. Dès la même journée d'autres merveilles vont signaler la puissance de Jésus.

5° *Guérison de la belle-mère de Pierre, et ensuite de nombreux malades*

MATTH., VIII, 14-15.	MARC, I, 29-31.	LUC, IV, 38-39.
Jésus, étant venu dans la maison de Pierre, vit sa belle-mère qui était couchée et malade de la fièvre. Il lui toucha la main et la fièvre la quitta. Elle se leva et le servit.	Sortant de la synagogue ils allèrent aussitôt dans la maison de Simon et d'André avec Jacques et Jean, Or la belle-mère de Simon était couchée, malade de la fièvre. Tout de suite on parla d'elle à Jésus, et s'approchant il la fit lever en la prenant par la main. Au même instant la fièvre la quitta et elle les servit.	S'étant levé, il quitta la synagogue et entra dans la maison de Simon. Or la belle-mère de Simon était malade d'une grosse fièvre. Ils le prièrent en sa faveur. Se penchant sur elle, il commanda à la fièvre et la fièvre la quitta. Et s'étant levée, aussitôt elle les servit.

C'est le miracle de la synagogue qui a dû porter Simon à parler à Jésus de la maladie de sa belle-mère. Si Jésus avait passé la nuit dans la maison de Pierre et en était parti pour aller à la synagogue, ce n'est pas seulement à son retour qu'il eût été instruit de cette maladie. C'est donc, comme nous l'avons dit plus haut, qu'il avait ailleurs son domicile, mais qu'après la réunion du matin sabbatique Pierre l'avait invité à descendre chez lui avec son frère et ses compagnons de pêche. Jésus accepta et guérit la malade qui aussitôt se mit à les servir. Nous examinerons plus loin ce qu'il faut penser des ressemblances et des divergences des synoptiques pour ce récit, comme pour ceux qui le précèdent et le suivent dans cette mémorable journée.

Cette guérison, comme le miracle du matin, avait mis en émoi tout Capharnaüm. Mais c'était jour de Sabbat : fidèles à en observer le repos les habitants attendirent le soir pour pouvoir, sans violer la loi, transporter leurs malades à la porte de la demeure de Jésus.

MATTH., VIII, 16-17.

Le soir venu, on lui présenta des démoniaques en grand nombre. Il chassa les esprits d'une parole et il guérit tous les malades afin que s'accomplît ce qui avait été dit par le prophète Isaïe en ces termes : « C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies. »

MARC, I, 32-34.

Le soir venu, après le coucher du soleil on lui amena tous les malades et les démoniaques et toute la ville se pressait devant la porte. Il guérit beaucoup de malades affligés de diverses infirmités et il chassa beaucoup de démons sans leur permettre de dire qu'ils le connaissaient.

LUC, IV, 40-41.

Lorsque le soleil fut couché, tous ceux qui avaient des gens malades (quel que fût leur mal) les lui amenaient. Et Jésus, imposant les mains sur chacun d'eux, les guérissait. Il sortait aussi des démons criant en ces termes : « Tu es le fils de Dieu ». Et les gourmandant, il ne leur permettait pas de dire qu'ils le connaissaient pour être le Christ.

C'est pour ainsi dire toute la cité qui s'est assemblée devant la porte de sa maison : avec les gens valides c'était le rendez-vous lamentable de toutes les misères humaines. Après le repas de midi Jésus avait dû quitter le logis de Pierre et était rentré chez lui. Lorsque la foule envahit les abords de la maison, le Sauveur à l'entrée accueillait tous ceux qui se présentaient, guérissant les malades et les possédés. Durant toute la soirée sa puissance miraculeuse se manifesta avec une richesse extraordinaire. Sa miséricorde et sa bonté compatissante ne rebutait personne : il ne comprime que les déclarations des démons chassés du corps des possédés et proclamant qu'il était le Messie, le Fils de Dieu. Cette révélation prématurée ne pouvait encore être bien comprise et ne tendait qu'à compromettre son ministère.

La nuit seule avec ses ténèbres dut arrêter l'empressement des malades et des auditeurs. Nous atteignons ainsi, avec les évangiles de S. Marc et de S. Luc, jusqu'à la fin de cette journée de Capharnaüm et même jusqu'au lendemain matin. Nous pouvons donc suivre Jésus durant toute cette journée du premier Sabbat passé dans la cité qu'il venait de choisir pour être le centre de ses missions. D'où vient que le souvenir s'en soit si bien conservé dans la prédication apostolique? Ce n'est ni par l'éclat des miracles ni par leur

nombre ou leurs circonstances extraordinaires : nous en voyons dans la suite du ministère galiléen qui sont aussi et même plus remarquables à divers titres. Si cette journée s'est si bien fixée dans la mémoire des disciples, c'est que ce fut la première manifestation de Jésus. Les premières impressions sont les plus vives et les plus durables. Cette parole d'autorité, cette puissance absolue sur les démons, ce pouvoir de guérison de toutes les maladies, tout cela s'était révélé pour la première fois à leurs regards étonnés et ravis. L'impression en fut profonde, ineffaçable. Plus tard ils virent si fréquemment tant de miracles, ils entendirent si souvent sa parole que l'impression par l'accoutumance en fut moins vive. Cette journée de la première manifestation du Maître resta gravée pour toujours dans leur souvenir.

6° *Retraite de Jésus et premières missions en Galilée*

MARC, I, 35-39.

Le matin, bien avant le jour, s'étant levé, il sortit et s'en alla dans un lieu désert et là il priait. Simon et ceux qui étaient avec lui se mirent à sa recherche et l'ayant trouvé lui dirent : « Tout le monde vous cherche. » Il leur répondit : « Allons ailleurs dans les bourgades voisines afin que j'y prêche aussi : car c'est pour cela que je suis sorti. »

Et il allait prêchant dans leurs synagogues par toute la Galilée et chassant les démons.

LUC, IV, 35-38.

Et le jour venu, il sortit et s'en alla dans un lieu désert et les gens le cherchaient et étant arrivés jusqu'à lui, ils voulaient le retenir, pour qu'il ne les quittât point. Mais il leur dit : « Il faut que j'annonce aussi aux autres villes la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Car c'est pour cela que j'ai été envoyé. »

Et il prêchait dans les synagogues de la Galilée [1].

1. *De Galilée*. Un certain nombre d'importants manuscrits ℵ B C L Q R etc. ont ici de *Judée*. D'autres A Δ Λ Γ Δ Λ, etc., ainsi que l'Italique, la Vulgate, etc., portent *Galilée*. La leçon *de Judée* est en opposition avec le lieu parallèle de S. Marc I, 39, où on lit *de Galilée*. Le contexte, le plan de S. Luc demandent ici la mention *de la Galilée*. Il ne saurait être question de la province de Judée, au sens propre : la mention brusque de la *Judée* en omettant la *Galilée*, pour montrer l'expansion de la Bonne Nouvelle en dehors de Capharnaüm, ne se justifie pas. Il n'y a pas non plus à prendre le terme de *Judée* dans un sens général pour toute la Palestine. Rien ne motive ici ce sens général, qui se comprend au chap. I, 5 Le plan de S. Luc s'oppose à la mention de la Judée au sens général aussi bien qu'au sens propre.

Il faut donc voir dans tous ces [illegible] une faute de copiste commise très

Pendant que Capharnaüm est encore plongé dans le sommeil, avant l'aurore, Jésus sort de la ville et gagne un lieu écarté et désert pour se dérober aux ovations de la foule. Ce n'est pas le désir de la justice qui animait ces gens ; leur empressement était plutôt intéressé. Ils étaient attirés vers lui moins par ses prédications que par ses miracles. Ils espéraient voir se renouveler les merveilles des jours précédents. Pour refroidir cet enthousiasme Jésus s'est éloigné : il ne veut pas se prêter à des manifestations qui, étant données les idées courantes sur le royaume messianique, pouvaient dégénérer en agitation politique. Quand les disciples et les foules se présentent à la maison dans l'espérance de le retrouver, il était parti. Les plus empressés, Simon en tête, se mettent à sa recherche finissent par le rejoindre dans le lieu désert où il s'était retiré et où ils le trouvent en prière. Malgré les instances de ceux qui veulent le retenir et le ramener à Capharnaüm, il proteste qu'il lui faut porter à d'autres cités voisines la bonne nouvelle du Royaume de Dieu et remplir ainsi la mission pour laquelle il a été envoyé[1]. Il s'en va donc de divers côtés autour de Capharnaüm, prenant la parole dans les synagogues. Pour prendre premier contact avec les populations des bourgades de Galilée, Jésus se rend à la Synagogue, et là comme à Nazareth, comme à Capharnaüm, il li-

anciennement, qui s'est perpétuée précisément parce qu'elle était moins naturelle. Dans les noms propres les erreurs se corrigent plus difficilement. On trouve du reste dans Marc I, 28, une faute semblable en quelques manuscrits qui portent ἰουδαίας. Mais elle est moins répandue, elle n'a pas eu la même fortune. Il ne faut pas sans doute se permettre de changer le texte des éditions critiques établi sur les plus anciens, les meilleurs et les plus nombreux manuscrits. Mais il est quelques cas où le changement s'impose : le sens évident le réclame, vg. Act. II, 9 où la leçon *Judée* est certainement une erreur, au lieu du mot *Syrie* probablement ; Act. XVI, 12, où *première ville de cette partie de la Macédoine* ne se vérifie d'aucune façon et doit être remplacé par : *ville de la première partie de la Macédoine*. Et dans le cas qui nous occupe nous avons, en plus de quelques bons manuscrits, la leçon des anciennes versions.

1. *C'est pour cela que je suis sorti*, Marc II, 38. *C'est pour cela que je suis envoyé*, Luc IV, 43. Ces expressions ne peuvent s'expliquer par la sortie matinale de Capharnaüm, mais marquent sa mission divine. Elles rejoignent l'*exivi a Patre* ou la *missit me Pater* du quatrième évangile.

sait le texte sacré et le commentait. Il rattache ainsi son enseignement à l'Ancien Testament, montrant que le temps de l'accomplissement des prophéties était arrivé. Le royaume de Dieu est proche, il faut s'y préparer par la pénitence. Bientôt les foules ébranlées par ses prédications et ses miracles s'attacheront à ses pas, et il prêchera sur les bords du lac de Génésareth, sur les pentes des montagnes, partout où les multitudes s'assembleront autour de lui.

7° *Second accueil à Nazareth* (Luc IV, 23-30).

On peut placer parmi ces prédications dans les synagogues de Galilée, la seconde visite à Nazareth.

Et il leur dit: Sans doute vous me direz en proverbe: « Médecin, soigne-toi toi-même. Tout ce que nous avons « ouï dire être arrivé à Capharnaüm, fais-le de même « ici dans ta patrie. » Et il reprit: En vérité, je vous le dis: Il n'y a pas de prophète bien reçu dans sa patrie. En vérité je vous le dis: Il y avait beaucoup de veuves aux jours d'Elie en Israël, lorsque le ciel fut fermé pendant trois ans et six mois, quand il y eut une grande famine dans tout le pays. Et pourtant Elie ne fut envoyé à aucune d'elles, mais à une veuve à Sarepta du pays de Sidon. Il y avait aussi beaucoup de lépreux en Israël au temps d'Elisée, le prophète, et pourtant aucun d'eux ne fut guéri, mais bien Naaman, le Syrien. » Ils furent tous remplis de colère dans la synagogue en entendant ces paroles. Ils se levèrent et le poussant hors de la ville ils le menèrent jusqu'à un escarpement de la montagne sur laquelle leur ville était bâtie pour le précipiter en bas. Mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla.

Nous avons montré plus haut[1], que la première partie du récit de S. Luc, IV, 16-22, ne pouvait s'entendre que de l'inauguration même du ministère de Jésus en pleine synagogue de Nazareth, quelques jours après son retour du Jourdain. La seconde partie du récit (23-30) ne saurait être contemporaine de la première: car il y est fait allusion à un séjour et à des miracles dans la cité de Capharnaüm. La jalousie

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 février 1923, p. 599.

de ses compatriotes qui s'offusque de ce qu'il a choisi cette cité au lieu de sa patrie pour la manifestation éclatante de sa puissance, suppose qu'il ne l'a pas encore déployée ailleurs, comme il le fit à Jérusalem à son premier voyage[1].

Devant les mauvaises dispositions de ses compatriotes Jésus se retire et va porter ailleurs la bonne nouvelle du royaume. Dans ces prédications aux environs de Capharnaüm, en divers endroits de la Galilée, s'écoulent deux ou trois mois jusqu'aux approches de la fête de Pâque. C'est alors qu'il rentre à Capharnaüm pour appeler définitivement les disciples qu'il voulait emmener avec lui à Jérusalem et garder à ses côtés durant un séjour d'environ huit mois en Judée.

Cet appel nous est rapporté brièvement par S. Matthieu et S. Marc, et avec plus de détails par S. Luc.

(*Voir le tableau, page suivante*).

La première question qui se pose est celle de l'identité ou de la diversité de l'appel des disciples, raconté d'un côté par S. Matthieu et S. Marc, et de l'autre par S. Luc. Les Pères et les commentateurs sont partagés d'opinion. Cela tient à ce que les uns s'arrêtent trop servilement aux expressions plus qu'au fond des choses; les autres sous la diversité des traits perçoivent la même réalité concrète.

Il est bien difficile de distinguer ici deux faits différents: ce qui aboutirait à deux appels successifs et pourtant l'un et l'autre également définitifs. Qu'on mette d'abord la vocation racontée par les deux premiers évangélistes et ensuite celle du troisième; ou bien qu'on place en premier lieu la pêche miraculeuse, puis le récit parallèle de S. Matthieu et de S. Marc, on ne s'explique pas plus d'une façon que de l'autre ce double appel.

Quand Pierre, Jacques et Jean ont quitté leurs filets et ont suivi le Christ leur disant, d'après S. Matthieu

1. Les deux parties du récit sont séparées par un καὶ εἶπεν qui suppose un changement de situation, ou une certaine distinction.

MATTH., IV, 18-22.

Comme il marchait le long de la mer de Galilée, il vit deux frères, Simon, appelé Pierre, et André, son frère, en train de lancer le filet dans la mer : car ils étaient pêcheurs Et il leur dit : Venez à ma suite et je vous ferai pêcheurs d'hommes. Aussitôt, laissant leurs filets, ils le suivirent.

Et de là, s'avançant, il vit deux autres frères, Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, dans leur barque, avec Zébédée leur père, en train de réparer leurs filets, et il les appela Eux aussi, laissant aussitôt leur barque et leur père, le suivirent.

MARC, I, 16-20.

Passant le long de la mer de Galilée, il vit Simon et André, le frère de Simon, en train de lancer le filet dans la mer : car ils étaient pêcheurs. Jésus leur dit : Venez à ma suite et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. Aussitôt, laissant leurs filets, ils le suivirent.

Et s'avançant un peu, il vit Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, qui étaient eux aussi dans leur barque en train de réparer leurs filets et il les appela aussitôt. Et laissant leur père, Zébédée, dans la barque avec les journaliers, ils s'en vinrent à sa suite.

LUC, V, 1-2.

Or un jour que la foule le pressait pour entendre la parole de Dieu et qu'il se tenait le long du lac de Génésareth, il vit deux barques qui stationnaient près du rivage. Les pêcheurs en étaient descendus pour laver leurs filets. Il monta dans une de ces barques qui était à Simon et le pria de s'éloigner de la terre un peu. S'étant assis, de la barque il enseignait les foules.

Quand il eut cessé de parler, il dit à Simon : « Avance au large et étendez vos filets pour la pêche » Simon, prenant la parole, lui dit : « Maître, en peinant toute la nuit, nous n'avons rien pris. Mais sur votre parole, j'étendrai les filets. Et l'ayant fait ils prirent une grande quantité de poissons, au point que leurs filets mêmes allaient se rompre Ils firent signe à leurs compagnons qui étaient dans l'autre barque de venir à leur aide. Ils y vinrent et remplirent l'une et l'autre barque, au point qu'elles enfonçaient. Ce que voyant, Simon-Pierre tomba aux genoux de Jésus en disant : « Éloignez-vous de moi, car je suis un homme pécheur. » La stupeur en effet l'avait envahi, lui et tous ceux qui étaient avec lui, devant la pêche de poissons qu'ils avaient capturés.

Il en était de même de Jacques et de Jean, fils de Zébédée, les compagnons de Simon Et Jésus dit à Simon : « Ne crains pas, désormais ce sont des hommes que tu prendras. » Et ayant ramené les barques à terre, quittant tout, ils le suivirent ».

et S. Marc, *suivez-moi, je vous ferai pêcheurs d'hommes*, on ne voit pas bien puisqu'ils obéissent immédiatement, ce qui leur restait encore à faire pour que se réalise ensuite ce que S. Luc nous raconte après la pêche miraculeuse. « *Ayant ramené les barques à terre, ils quittèrent tout et le suivirent.* » La même question se pose quand on renverse l'ordre de placement des deux faits. S'ils ont tout quitté pour suivre le Christ la première fois, qu'est-il besoin de les appeler une seconde fois à faire ce qu'ils ont déjà exécuté.

Ni Matthieu, ni Marc, ni Luc n'ont connu deux vocations. C'est bien une indication qu'il n'y a eu qu'un appel des quatre disciples en Galilée. Si l'on a songé à deux appels, c'est, dit-on, à cause de la difficulté de concilier les deux récits.

Mais il ne faut pas concevoir l'harmonie des textes évangéliques comme un jeu de patience dont il s'agit d'emboîter les pièces les unes dans les autres. Cela supposerait une entente des auteurs à se partager les différentes parties du récit. Il n'est point question de faire une harmonie matérielle des textes, prenant les phrases de l'un pour les enchâsser dans la narration de l'autre. Tout autre doit se comprendre l'harmonie à réaliser. Il faut avoir présent à l'esprit le but de chacun des évangélistes et leur point de vue particulier. On peut alors se représenter ce que fut le fait en lui-même, et se rendre compte des omissions et des apparentes divergences. Les deux premiers évangélistes n'ont donné que le sommaire rapide de la catéchèse, au lieu que S. Luc a rapporté un récit plus circonstancié.

Après les prédications dans les synagogues, et les miracles accomplis à Capharnaüm et dans les cités environnantes, les foules commençaient à suivre les pas de Jésus, avides d'entendre la bonne nouvelle du Royaume de Dieu et de voir d'autres miracles. Or un jour qu'il était sur les bords du lac de Génésareth, la foule se rassembla et se pressa autour de lui sur le rivage. Apercevant deux barques, dont les pêcheurs bien connus de lui étaient descendus et se trouvaient en

train de laver leurs filets après la pêche, il monta dans la barque de Pierre, en le priant de s'éloigner un peu de la rive. De cette chaire improvisée il prêcha la foule amassée devant lui. Le discours fini il invita Pierre à pousser au large pour jeter le filet. Après avoir remarqué qu'il a passé la nuit sans rien prendre, Simon s'empresse d'ajouter que sur son invitation il recommencera la pêche. La quantité de poissons pris dans le filet fut si considérable qu'il menaçait de se rompre. Simon fit signe à ses compagnons de l'autre barque de venir l'aider et les deux embarcations se remplirent à ce point qu'elles étaient presque submergées. Devant cette pêche extraordinaire, évidemment miraculeuse, ce fut une véritable stupeur qui envahit l'âme de Pierre et de ses compagnons. « Ne crains rien, dit le Christ, désormais ce sont des hommes que tu prendras vivants. » Les deux barques sont ramenées au rivage surchargées de poissons. Et là, quand Jésus fut descendu de la barque de Pierre et d'André, il leur dit : « Laissez vos filets (ces filets si merveilleusement remplis) et suivez-moi. Et, faisant quelques pas jusqu'à la barque de Jacques et de Jean également remplie, il leur fit le même appel. Et tous, laissant barque et filets, le suivirent. Après ce merveilleux coup de filet qui avait fait tressaillir de joie et d'étonnement leur âme de pêcheurs, ils dirent adieu à cette vie qu'ils avaient aimée et menée jusqu'à ce jour. Désormais le Maître les veut près de lui afin de les former à une autre pêche, la pêche des âmes pour le royaume de Dieu.

Dans les deux récits il est question de deux barques ; l'une de Pierre et d'André, l'autre de Jacques et de Jean. Dans les deux récits, c'est Pierre et ceux qui sont dans sa barque qui jettent le filet. Des deux côtés on trouve des pêcheurs en train de laver leurs filets ; de part et d'autre de la pêche des poissons le Christ élève leurs pensées à la vocation de pêcheurs d'hommes ; et la même conclusion termine les deux récits : « Ils quittèrent tout et le suivirent. »

La différence vient de ce que l'appel des disciples

dans la catéchèse conservée par les deux premiers évangiles, n'est pas un récit proprement dit. On n'y retient que quelques traits rapides juste assez pour marquer qu'ils ont été appelés les uns et les autres après une pêche. Mais le trait plus important concernant Pierre et son frère, c'est qu'ils avaient jeté le filet quand le Christ les a appelés. Pour leurs compagnons Jacques et Jean qui ne sont venus que leur apporter de l'aide on ne retient qu'un trait : ils lavaient leurs filets sur le bord de la mer. Pour les uns et les autres l'essentiel c'est que le Christ a élevé leurs pensées de la pêche matérielle vers la pêche spirituelle des âmes : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes » ; et c'est qu'ils ont tout quitté pour le suivre.

Le récit est si bref, si sommaire qu'isolé du récit de S. Luc on ne se rend pas bien compte de la façon dont les choses se sont passées. Mais dans le récit circonstancié du troisième évangile on retrouve les traits des deux premiers, et encadrés dans un ensemble qui forme un tableau complet, comme nous l'avons montré plus haut. Il est vrai qu'après la parole du Christ à Pierre : « Tu prendras des hommes vivants », S. Luc omet le « je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes ». Mais on remarquera que cette parole dans S. Matthieu et S. Marc n'est adressée qu'à Pierre et à son frère. Elle pourrait bien n'être qu'une forme équivalente de la formule conservée par S. Luc. Seulement au lieu de rappeler l'appel du Christ : suivez-moi, il se contente d'en marquer le résultat : « Ils quittèrent tout et le suivirent » : ce qui suppose l'appel du Christ.

Les deux récits s'expliquent et se complètent l'un par l'autre. C'est ce que soutenait déjà S. Augustin, *De consensu Evangelistarum*, lib. II, cap. XVII, n° 37 et 44. Dans ce dernier endroit, il ne laisse pas entendre, comme on l'a prétendu, qu'il admettait la possibilité de deux appels, de deux faits distincts. Non, il ne contredit point son affirmation première (n° 37). Mais il pense que, du même fait, saint Luc a raconté surtout le début, et les deux premiers évangiles ont mentionné plutôt la conclusion.

La seconde question qui se pose est la place à donner à l'appel des disciples dans ce début du ministère galiléen. Si les récits des trois synoptiques se rapportent au même appel, comme nous venons de le montrer, il est clair que la seule place chronologique admissible est celle de l'évangile de saint Luc. L'empressement des foules à suivre Jésus suppose les prédications et les miracles de Capharnaüm et des autres cités voisines. D'autre part, c'est seulement après avoir prêché et avoir manifesté sa puissance qu'il demande à ces pêcheurs de Génésareth de tout quitter pour le suivre, et associer leur vie à la sienne. Pour leur montrer à quoi ils s'engageaient, il commence par exercer devant eux le ministère auquel il va les appeler. Ils savent ce qu'ils font en s'engageant à le suivre définitivement. Et, par un miracle éclatant qui est, en même temps, un symbole de leur mission, il les appelle à renoncer à tout pour le suivre.

En plaçant au contraire l'appel tout au début, avant toute prédication et tout miracle, on rend la conduite du Divin Maître difficile à comprendre, bien éloignée de la façon graduelle avec laquelle il procéda dans la formation de ses apôtres.

« Tout l'épisode, dit le P. Lagrange (Saint Marc, p. 19) est inintelligible si l'on ne suppose pas que Jésus peut mettre en mouvement les volontés. Car il n'a rien dit, ni rien fait qui lui donnât de l'autorité sur ces pauvres gens. Il les appelle, cela suffit, ils obéissent. Leur bonne volonté répond à l'appel. D'après Jean, les choses s'expliquent mieux. » Il pourrait ajouter : d'après saint Luc également ; et il a raison de conclure en disant : « C'est peut-être un de ces cas où l'on reprochait à Marc de n'avoir pas bien suivi l'ordre des faits. » Au lieu de peut-être, il faut dire : c'est certainement un de ces cas.

Le but de saint Marc n'est ni de raconter en détail l'appel des disciples, ni de le donner à sa vraie place chronologique. Son intention est de nous faire connaître d'abord le nom de ceux qui vont se rencontrer avec Jésus à la Synagogue et dans la maison de la

belle-mère de Pierre. Pour cela, il anticipe les événements, et au lieu de nous énumérer simplement le nom des disciples, il fait brièvement allusion aux circonstances principales de leur appel : ce sont des pêcheurs à qui, après une pêche, il a demandé de quitter leurs barques et leurs filets pour le suivre et devenir aptes à une autre pêche, celle des hommes. Nous avons là un sommaire rapide, un simple rappel de la vocation des disciples plutôt qu'un récit proprement dit. On dirait que Marc subit l'influence de saint Matthieu ou de la catéchèse de Jérusalem, qui mentionnait brièvement le choix des disciples avant le sermon sur la Montagne.

D'après le P. Lagrange (Saint Luc, p. 161), le récit de Marc est la source de Luc : toute la différence viendrait de ce qu'à l'appel des disciples, le troisième évangéliste aurait ajouté une prédication et la pêche miraculeuse.

L'addition de la prédication lui paraît claire. Car, pour lui, la prédication de la barque en Luc v, 1-3, est la même que celle qu'on lit dans Marc iv, 1-2. Il faut avouer que, dans cette circonstance, saint Luc a bien peu serré de près sa source : toutes les expressions diffèrent. La ressemblance se réduit à ce que le Christ prêche en barque à la foule restée sur le bord de la mer. Comme si cette façon de prêcher n'avait pas dû se présenter très souvent, ainsi que Marc lui même, iii, 7, le suppose, et que la disposition des lieux le commandait. Aux environs de Capharnaüm, où le Divin Maître a souvent prêché, en dehors des camps cultivés qui n'étaient point faits pour un rassemblement, et en dehors des endroits déserts de la montagne, il n'y a pas d'autre espace libre que le rivage, et la place n'y est pas tellement large et commode, qu'il ne vienne pas tout naturellement à l'esprit de monter dans une barque pour ne pas être gêné par les premiers rangs des auditeurs.

Au lieu d'être adventice, cette prédication est un préliminaire naturel qui permettait aux disciples de mieux comprendre ce que devait être la mission de pêcheurs d'hommes à laquelle on les appelait.

Quant à la pêche miraculeuse, autant elle se comprend peu, séparée de la vocation des apôtres, autant elle se conçoit comme ayant partie liée avec l'appel. La pêche miraculeuse introduit admirablement la parole de Jésus-Christ : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes ». Comme ce miracle est bien adapté à leur profession ! C'est sur l'invitation de Jésus-Christ qu'ils auront à faire leur nouvelle pêche spirituelle et le succès en sera également surnaturel.

Il semble que S. Jean, par son récit de la pêche miraculeuse après la résurrection, vienne authentiquer le miracle qui accompagna l'appel des disciples[1].

Dans l'apparition particulière dont Pierre fut gratifié le jour de la résurrection (Luc XXIV, 34) Jésus lui assura sans doute le pardon de sa faute. Sur le lac de Tibériade il est réhabilité aux yeux de tous dans sa vocation à l'apostolat par le miracle même qui marqua son appel. Mais Simon ainsi réhabilité dans sa vocation de disciple devait être replacé à la tête des apôtres. C'est ce que montre la suite du récit. Après avoir fait allusion à son assurance présomptueuse de lui être plus fidèle que ses autres disciples et à son triple reniement, Jésus lui confie les agneaux et les brebis, le rétablissant ainsi dans sa charge de pasteur suprême.

(*A suivre.*) E. LEVESQUE.

1. La critique négative a prétendu que la pêche miraculeuse racontée par S. Luc était une reminiscence du fait qui est rapporté au dernier chapitre de S. Jean. Pour d'autres ce serait le IVe évangile qui aurait reproduit le récit de Luc en le transposant. Mais on peut dire qu'à part la ressemblance lointaine d'une pêche, tout diffère dans ces deux circonstances.

Dans Luc.	Dans Jean au contraire.
1. Il est question de deux barques.	1. Une seule barque.
2. Jésus est dans une barque.	2. Jésus est sur le rivage.
3. Pierre et Jean sont dans deux barques distinctes.	3. Pierre et Jean sont dans la même barque.
4. Pierre n'ose approcher du Maître et lui dit : Eloignez-vous de moi.	4. Pierre s'élance dans l'eau pour rejoindre plus vite Jésus.
5. Il n'est question d'autre chose que de tout quitter pour suivre Jésus.	5. Un repas préparé sur la rive suit la pêche.

Il est impossible d'identifier deux scènes aussi différentes.

Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X

La Crise Moderniste

(Suite et fin[1]*)*

XX

Les *Etudes* du 15 novembre 1910 résumaient le document papal dans les lignes suivantes :

« Le document comprend trois parties. Dans la première sont rappelées textuellement les mesures pratiques édictées par l'encyclique *Pascendi*, et elles sont complétées par diverses prescriptions similaires qui concernent la formation religieuse ou intellectuelle du jeune clergé. La seconde partie ordonne la prestation d'un serment très détaillé, relatif aux erreurs doctrinales du modernisme. La troisième partie étend à l'Eglise universelle l'Instruction adressée, le 31 juillet 1894, aux évêques d'Italie et aux supérieurs religieux sur les règles et les devoirs de la prédication chrétienne.

« C'est la seconde partie, consacrée au serment, qui constitue l'innovation la plus grave et la plus caractéristique du *motu proprio* pontifical.

« La formule du serment énumère d'abord les vérités catholiques opposées aux principales erreurs modernistes. Ce sont diverses doctrines proclamées déjà au concile du Vatican, mais dont Pie X précise et accentue les expressions, souligne le vrai sens, pour couper court à toute échappatoire.

« Le concile du Vatican avait dit notamment que l'existence de Dieu « peut être connue avec certitude « par la lumière naturelle de la raison, au moyen des

1. *Voir Revue apologétique*, n° du 15 février 1923, p. 601 sqq.

« choses créées ». Le *motu proprio* insiste : l'existence de Dieu « peut être connue au moyen des œuvres *visi-* « *bles* de la création, comme la cause par ses effets » ; d'où il résulte que l'existence de Dieu pourra être l'objet d'une *démonstration*, dans l'acception scolastique du terme : *atque adeo demonstrari etiam posse*. Le concile du Vatican avait affirmé l'institution par le Christ de la primauté perpétuelle de saint Pierre, chef visible de l'Eglise. Le *motu proprio* affirme, avec un redoublement d'insistance et de clarté, que l'Eglise a été instituée, non pas en vertu d'une interprétation rétrospective de la pensée du Christ, mais « prochainement et di- « rectement par le Christ lui-même, le Christ véritable « et historique, tandis qu'il habitait parmi nous ». Le concile du Vatican avait déclaré que la foi divine n'est pas une tendance aveugle de notre âme, mais qu'elle est une vertu surnaturelle qui nous fait admettre pour vraies certaines doctrines, au nom même de l'autorité de Dieu révélateur. Le *motu proprio* explique avec détail que la foi divine « n'est pas un sens religieux aveu- « gle, émergeant des profondeurs de la subconscience, « sous la pression du cœur et de la volonté moralement « formée ; mais qu'elle est un véritable assentiment « de l'intelligence à la vérité, extrinsèquement reçue « par l'ouïe, assentiment qui nous fait admettre pour « vraies les choses qui ont été dites, attestées, révélées « par un Dieu personnel, notre Créateur et Seigneur : « nous les croyons à cause de l'autorité de Dieu, souve- « rainement véridique ». — Commentée par le *motu proprio*, chacune des formules conciliaires devient de plus en plus significative, péremptoire, lumineuse.

« On réprouve ensuite, dans le texte du serment, les erreurs mêmes que condamnèrent le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi:* par exemple, sur l'antagonisme prétendu entre les affirmations dogmatiques et la science des origines chrétiennes ; sur la distinction totale entre le croyant et le critique, dans les études scripturaires et dans l'histoire des dogmes ; de même encore, sur la notion plus ou moins immanentiste et plus ou moins panthéiste de la révélation religieuse ; enfin,

les erreurs contraires à l'immutabilité de ce dépôt de la foi divine dont la garde est confiée aux successeurs des apôtres. Le *motu proprio* récapitule donc tous les articles essentiels du programme théologique des modernistes.

« Outre les professeurs de philosophie et de théologie, sept catégories d'ecclésiastiques se trouvent astreintes à la prestation du serment : d'abord, les clercs admis aux ordres sacrés ; puis, les confesseurs et prédicateurs ; les curés, chanoines et bénéficiers ; les fonctionnaires de toutes les curies épiscopales et de tous les tribunaux ecclésiastiques ; les prêtres chargés des exercices du carême ; les fonctionnaires de toutes les congrégations romaines et de tous les tribunaux apostoliques ; les supérieurs et professeurs des familles ou congrégations religieuses. Tel est l'ordre suivi dans le *motu proprio* »[1].

Au reçu du document pontifical, les évêques de tous les pays du monde s'empressèrent d'inviter leur clergé à procéder aux formalités prescrites.

L'obéissance fut générale et prompte. Il apparut, en effet, à la masse des prêtres que l'acte du souverain pontife ne proclamait aucune doctrine nouvelle, ne demandait qu'un acte plus solennel de soumission à des dogmes et à des vérités déjà affirmées par l'Eglise aux conciles de Trente et du Vatican, déjà acceptées par l'ensemble du clergé et des fidèles avec le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*.

Mais bientôt des mouvements de résistance se dessinèrent, en Angleterre, en France et surtout en Allemagne.

Oui ou non, l'acte pontifical, qui se présentait comme un acte d'ordre disciplinaire, tout au plus comme un commentaire doctrinal explicatif de vérités déjà définies, était-il un acte *ex cathedra*, garanti par le privilège de l'infaillibilité? Si l'on n'osait le soutenir, de quel droit imposer l'acceptation de formules qui, sous forme d'explications, paraissaient dépasser les formules de dogmes déjà définis? Le concile du Vatican, par exemple,

1. Yves de la Brière, S. J., dans les *Etudes*, t. CXXV, p. 414-416.

avait,à propos de l'existence de Dieu, employé l'expression « être connue » *cognosci*, de préférence à l'expression « être démontrée » *demonstrari*, rejetée par la presque unanimité des Pères[1]. De quel droit pouvait-on demander aux catholiques de s'engager par serment à professer des opinions, des explications non revêtues du caractère de l'infaillibilité?

L'objection n'était pas nouvelle. L'abbé Loisy l'avait présentée avec vivacité, lorsqu'on lui avait demandé de se soumettre au décret *Lamentabili*. Il avait invoqué, pour refuser sa soumission, « la contradiction logique entre le caractère du décret et les exigences de l'autorité[2] ». Au XVII[e] siècle, les jansénistes avaient invoqué de pareils arguments pour se soustraire à la signature des *Formulaires* qu'on leur demandait de souscrire. Les uns et les autres oubliaient ou méconnaissaient cette vérité, toujours enseignée dans l'Eglise, que l'obéissance, même intérieure, n'est pas restreinte aux seules vérités de foi; que, dès lors, l'Eglise n'a pas à se prononcer préalablement sur le caractère *ex cathedra* d'un document pontifical pour demander aux fidèles d'y adhérer[3].

Cette simple observation suffit à expliquer l'attitude tenue, en cette circonstance, par le Saint-Siège et par l'épiscopat, vis-à-vis des modernistes récalcitrants.

En Angleterre, une femme, mêlée aux dernières agitations par l'hospitalité qu'elle avait donnée à Georges Tyrrell après son excommunication et par le projet, publiquement manifesté par elle, de publier prochainement les écrits posthumes du révolté, Miss Petre, fit

1. Voir VACANT, *Etudes théolog. sur les const. du conc. Vatican*, t. I[er], p. 646, 658, 660. A la session du 6 mars 1870, le concile repousse un amendement qui, dans le canon I du chap. II de la constitution *Dei Filius*, relatif à l'existence de Dieu, ajoutait au mot *cognosci* le mot *demonstrari*. Voir *Collectio lacensis*, t. VII, col. 1652-1653 et 1655.

2. A. LOISY, *Quelques réflexions sur le Décret du Saint-Office..*, p. 10.

3. Sur le caractère de l'adhésion intérieure qui est dû aux Constitutions, encycliques et autres documents non revêtus du caractère de l'infaillibilité, voir CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions doctrinales du Saint-Siège*, un vol. in-12. Paris 1907, 2[e] partie, ch. II, p. 24-30. Cf. *le Concile du Vatican d'après des documents inédits*, p. 338, note 2.

à son évêque, Mgr Amigo, de Southwarth, qui lui demandait son adhésion aux récents documents pontificaux, la réponse suivante : « J'accepte entièrement, intérieurement et extérieurement, dans leur esprit comme dans leur lettre, ces documents pontificaux ; mais Votre Seigneurie m'assurera-t-elle, sous son autorité épiscopale, que chaque proposition contenue dans ces documents, sans une seule exception, est maintenue *de fide* et sera toujours au même sens *de fide*? »[1] Le prélat ne jugea pas utile de répondre à cette sorte de sommation.

En France, un soi-disant groupe de « nombreux ecclésiastiques appartenant à tous les diocèses », publia dans le *Siècle* du 9 novembre 1910 une lettre adressée à tous les évêques de France.

Ces prétendus ecclésiastiques déclaraient devoir, avant de prêter le serment qui leur était imposé, protester contre la violence qui leur était faite et réserver, dans un silence respectueux, leur liberté de pensée sur les propositions condamnées. Que représentait ce document anonyme? Il est difficile de le préciser, mais il n'est pas téméraire d'estimer que son importance était minime. Le modernisme n'avait plus en France un seul organe, et était réduit à demander l'hospitalité des colonnes du *Siècle*, journal libre-penseur, pour communiquer ses idées au public.

Il n'en était pas de même en Italie. Cinq journaux militants, les *Battaglie d'Oggi*, de Naples, la *Democrazia*, de Pérouse, la *Libertà*, de Fermo, le *Lavoro*, de Gênes, et le *Commento*, de Rome, se prononcèrent contre le *motu proprio*, tout en disant que le serment pouvait être prêté sans faire encourir le reproche de parjure, de faiblesse ou de duplicité.

En Allemagne, le principal organe moderniste, le *Nouveau Siècle*, se prononça énergiquement pour le refus du serment, et ouvrit aussitôt, pour venir au secours des prêtres victimes de leur révolte, une souscription,

1. La lettre de Miss Petre, publiée en anglais dans le *Times*, fut traduite dans la *Revue moderniste internationale* de novembre-décembre 1910.

qui, à la date du 29 octobre 1911, s'éleva à 21.708 marks. La *Krausgesellschaft* de Munich lança un appel semblable en faveur de tous ceux « qui auraient à souffrir de l'intransigeance papale ».

En prenant cette attitude d'opposition décidée, les modernistes d'Allemagne étaient, plus ou moins consciemment, influencés par un mouvement national d'irritation contre toute intervention du Saint-Siège dans leur pays. L'émotion soulevée par l'encyclique *Editae soepe Dei*, du 26 mai 1910, sur saint Charles Borromée, n'était pas calmée. Les compatriotes de Luther ne pardonnaient pas à Pie X d'avoir parlé, dans son encyclique, de « ces hommes orgueilleux, *ayant pour Dieu leur ventre*, suivant l'expression de saint Paul[1], qui relâchaient, pour eux et pour les autres, les freins apportés à la licence..., et, appelant réforme cette perversion de la foi et des mœurs, se donnaient à eux-mêmes le titre de réformateurs ».

Dès que le *motu proprio* relatif au serment antimoderniste fut connu en Allemagne, des protestations s'élevèrent d'abord parmi les membres de l'enseignement. Le comité de l'Association des professeurs des universités allemandes décida, à l'unanimité, le 7 janvier 1911, que les professeurs qui auraient prêté le serment antimoderniste ne pourraient pas faire partie de la Société. La question du serment fut portée à la tribune des divers parlements de l'Empire. Au Reichstag, le député Schrader, président de l'Association protestante, formula le vœu qu'il fût interdit aux prêtres catholiques d' « enseigner la religion », et à tout catholique « d'occuper une charge quelconque dans l'Etat ». Au Landtag prussien, le chancelier de l'Empire, M. de Bethmann-Hollweg, dans la séance du 7 mars 1911, s'exprima en ces termes : « Dans l'avenir, l'Etat — et, sur ce point, je suis d'accord avec le ministre des cultes — se verra obligé de renoncer, en principe, à confier l'enseignement de l'histoire aux ecclésiastiques qui auront prêté le serment ». A la Chambre des Seigneurs,

1. *Philip.* III, 18-19.

un conservateur, le comte York von Wurtemberg, déclara que, selon lui, le serment était un danger à la fois pour l'Etat et pour l'Eglise.

Le pape avait cependant tout fait pour éviter un conflit. Sur la demande expresse de l'épiscopat allemand, réuni en assemblée extraordinaire à Fulda les 13 et 14 décembre 1910, Pie X, dans une lettre au cardinal Fischer, du 31 décembre 1910, avait dispensé officiellement du serment antimoderniste les professeurs prêtres des universités de l'Etat. Mais il en avait excepté ceux qui exerçaient en même temps une fonction ecclésiastique ; et, en usant de cette dispense, les prêtres professeurs avaient cru devoir adresser à leurs évêques respectifs des déclarations collectives, dans lesquelles ils protestaient de leur fidélité à toutes les lois de l'Eglise. Bethmann-Hollweg aurait désiré davantage. « Personne, disait-il d'un ton de sourde menace, ne désire le retour du *Kulturkampf*, et je suis convaincu que le pape désire la paix ; mais ce désir est en opposition avec la publication de son encyclique sur saint Charles Borromée et avec d'autres décrets qui ne conviennent d'aucune façon à l'Allemagne »[1].

Sous l'influence de pareilles excitations, les protestations contre le serment prirent une sorte de caractère national. A la pensée latine, disciplinée, régentée sous l'autorité du pape romain, on opposa la pensée libre, la science libre, la conscience libre de l'Allemagne. Les protestants triomphaient. Nombre de catholiques sentaient fermenter en eux le vieux levain joséphiste, antiultramontain, qui avait jadis soulevé leurs pères contre Rome. Quelques prêtres faiblirent. Les professeurs des universités de Strasbourg et de Munich se contentèrent d'élire comme recteurs deux de leurs collègues non assermentés, les Dr^s Ehrhard et Knœpfler. D'autres rompirent bruyamment avec l'Eglise. On n'en compta guère plus de 20 à 24 dans tout l'Empire ; mais la Bavière en fournit douze, parmi lesquels le Dr Heldwein, aumônier à la cour, les deux frères Wieland et le Père Hock, franciscain. Au cours d'une manifesta-

1. Séance du 7 mars 1911 au Landtag prussien.

tion contre le pape, organisée à Munich le 9 février 1911, Konstantin Wieland s'écriait : « Le système scolastique est essentiellement welche ; c'est de sa faute si notre Eglise s'est romanisée ; c'est lui qui s'oppose à l'esprit allemand, à la religiosité allemande ». Et Hock ajoutait : « Si, pour être catholiques, nous ne pouvons plus être Allemands, nous ne voulons plus être catholiques ».

Au fond, deux douzaines d'apostats en Allemagne, c'était peu. Encore les apostats étaient-ils suspects depuis longtemps, et l'on ne trouvait point parmi eux de personnalité marquante. Six ou sept unités en Italie, cinq ou six en France, quatre ou cinq en Autriche, deux ou trois en Angleterre et aux Etats-Unis, en venant se joindre au contingent fourni par l'Allemagne, donnaient à peine une quarantaine de révoltés contre le *motu proprio* de Pie X.

Les protestants, les libres-penseurs, les francs-maçons s'attendaient à de plus nombreuses et à de plus éclatantes défections. Le pasteur Sabatier, qui, l'année précédente, écrivait de Rome : « Ici, tout vibre et bouillonne... Les deux tiers du clergé nagent dans le modernisme... Si le protestantisme était plus uni, plus ouvert, que ne pourrait-il faire? »[1], le pasteur Sabatier mettait une sourdine à ses enthousiasmes. Les libres-penseurs, que nous avons vus, au début du mouvement, mettre tant d'espérances dans les modernistes, s'écartaient d'eux maintenaient, et les raillaient. Dans son numéro d'août 1911, la *Revue Moderniste Internationale* se plaignait amèrement de l'attitude de ces chevaliers de la libre-pensée, qui « au lieu d'aller à la rencontre de toutes ces âmes qui se réveillaient, les harcelaient de leur fine raillerie ». Plus dédaigneuse et plus hautaine peut-être fut la franc-maçonnerie à l'égard des novateurs. Le maire de Rome, Ernesto Nathan, ancien grand-maître de l'ordre, avait prononcé, le 20 septembre 1910, un grand discours, dans lequel il protestait contre « cette infaillibilité qui incite le pape à boy-

1. *Revue Moderniste Internationale*, 1910, p. 108.

cotter les légitimes aspirations humaines ». Des modernistes italiens, ardents patriotes, saisirent cette occasion pour adresser à l'orateur franc-maçon une lettre de félicitations[1]. Mais leur démonstration n'éveilla aucun écho. La franc-maçonnerie ne jugea pas à propos de se solidariser publiquement avec une tentative qui paraissait désormais sans avenir et sans prestige. La phrase prématurément écrite en janvier 1910 par le plus célèbre des modernistes, se vérifiait maintenant, après les dernières mesures prises par le Saint-Père : « N'étant ni prophète, ni fils de prophète, avait dit Alfred Loisy, je me garderai bien de préjuger ce que deviendra le modernisme ; mais ce que je crois voir pour le moment, c'est qu'il est en pleine déroute et ne me semble même pas difficile à anéantir »[2].

F. MOURRET.

1. Cette adresse fut publiée par le *Secolo* du 5 octobre 1910.
2. *Revue historique* de janvier 1910, p. 186.

Pourquoi la foi ?
Qu'est-ce que la foi ?
Pour croire [1]

« Pourquoi la foi », disait, paraît-il, Jules Lemaître, avant sa conversion, lorsqu'on agitait devant lui la question religieuse : « Pourquoi Dieu nous ferait-il un devoir de croire à des mystères incompréhensibles et dont la connaissance, par ailleurs, ne saurait exercer aucune influence sur notre moralité?... »

Jules Lemaître ne se doutait guère, sans doute, que sa réflexion était vieille de quatre cents ans et que le fondateur du protestantisme l'avait déjà faite au moment de sa rupture avec l'Eglise: « Christ, écrivait alors Luther[2], a deux natures. En quoi est-ce que cela me regarde?... Qu'il soit par nature homme et Dieu, cela c'est pour lui-même... Croire au Christ, cela ne veut pas dire que Christ est une personne qui est homme et qui est Dieu, ce qui ne sert de rien à personne ; cela signifie que cette personne est Christ, c'est-à-dire que pour nous, il est sorti de Dieu et venu dans le monde. »

William James exprime un sentiment semblable au sujet des attributs métaphysiques de Dieu : « Franchement qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme? S'ils ne peuvent rien changer à votre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux?[3] »

C'est le langage courant de l'agnosticisme contemporain, issu, comme l'ancien protestantisme, d'une at-

1. Cette étude est le résumé d'un Avent qui fut prêché à Rome en 1921, en l'église Saint-Louis-des-Français.
2. Cité par Harnack : Dogmengeschichte, t. III⁴, p. 662.
3. L'Expérience religieuse, 1908, p. 375.

titude religieuse essentiellement subjectiviste et anthropocentrique.

Nous regretterions d'atténuer si peu que ce soit la force de l'objection. Dans la « Somme », saint Thomas ne craint pas de donner toute leur vigueur à de troublants « videtur quod » qu'il résout ensuite par quelque paisible et péremptoire « sed contra ». Cette question « Pourquoi la foi » est une véritable *question préalable* chargée de barrer la route à tout essai de démonstration de la vérité chrétienne. L'on voudrait ici :

1° L'exposer dans toute sa force, mettre en pleine lumière les difficultés qu'elle peut contenir ;

2° Répondre à ces difficultés en remontant à la notion exacte de foi et en montrant le rôle que cette vertu doit remplir dans le fonctionnement de la vie surnaturelle de l'homme ;

3° Possédant une idée nette de ce qu'est la foi, de sa raison d'être, et de la manière dont elle accomplit sa mission dans nos âmes, l'on voudrait conclure en indiquant les conditions à remplir pour croire.

Analyser tout d'abord l'objection qui fut l'occasion de ce travail ; recourir aux tout premiers principes, qui seuls peuvent servir à la résoudre d'une manière entièrement satisfaisante ; profiter enfin de cet exposé de doctrine pour tracer leur itinéraire aux âmes qui souffrent de n'avoir plus, ou de n'avoir que trop peu de foi, tel est notre plan d'ensemble.

Si ces lignes tombent sous les yeux de ceux pour qui elles furent écrites, ils s'étonneront que l'on ait recours, afin de résoudre une objection contre la foi, aux principes qu'il faut admettre déjà pour comprendre et accepter la foi. Qu'ils veuillent bien nous lire avec quelque patience. Nous ne faisons ici qu'adopter la méthode usitée dans la plupart des sciences.

On formule d'abord une *hypothèse ;* on en vérifie ensuite l'exactitude. Certaines vérités paraissent parfois bien étranges à qui les entend énoncer pour la première fois : la démonstration faite, on est étonné d'avoir vécu de longues années sans en soupçonner l'existence. Ce n'est pas la génération qui applaudit

aux révélations d'Einstein qui pourra nier la justesse de cette observation...

Par ailleurs, il nous semble puéril, pour l'homme qui, grâce à Dieu et à ses humbles efforts, est arrivé à la bienheureuse certitude de la foi, de parler, sous prétexte de méthode, quand il s'adresse à des frères moins heureux que lui et qui doutent encore, comme s'il partageait leurs hésitations. Pourquoi le montagnard, qui sans grand mérite connaît la route des sommets, ferait-il mine d'errer encore dans la plaine comme ceux qui se demandent toujours si les cîmes entrevues sont mirage ou réalité? Et le plus grand service qu'il puisse rendre à ceux-là mêmes qui tâtonnent et qui cherchent n'est-il pas de leur dire sans orgueil, avec une charitable simplicité : « J'ai foulé de mes pieds ces hauteurs que vous apercevez. Elles sont le roc solide. Voici le chemin qui y conduit. Gravissez-le ; faites l'expérience que j'ai tentée, et bientôt vous reposerez vous aussi sur un sol qui ne tremble point, au milieu de clartés qui changeront votre vision de toutes choses. »

Que l'on ne se méprenne point, cependant, sur nos intentions. Ces derniers mots pourraient faire supposer que le procédé adopté ici consiste à demander de perpétuels actes de foi enchaînés les uns aux autres, comme si l'on disait : « Faites confiance à celui qui croit ; suivez-le les *yeux fermés*, et bientôt vous croirez comme lui. » Nous sommes à cent lieues d'une aussi abusive prétention. Nous disons : « Ecoutez d'abord l'énoncé des principes. Puis critiquez-les avec votre propre raison. *Les raisons de croire sont de vraies raisons.* Mais ensuite, comme la foi n'est pas un phénomène purement intellectuel, parce qu'elle est aussi un acte moral et un fait d'ordre surnaturel, tentez l'expérience de caractère moral et surnaturel que nous vous suggérons, et vous croirez. »

Une hypothèse à comprendre et à vérifier ; — des raisons à peser ; — une expérience à tenter ; quoi de plus scientifique, de moins arbitraire? Quelle méthode plus loyale pourrait-on choisir pour atteindre le vrai?

Analysons maintenant, comme nous l'avons promis, d'une manière aussi claire, aussi explicite que possible l'objection : pourquoi la foi?

« Nos mystères, dit-on, sont incompréhensibles ; y croire est inutile. » Nous ferons observer de plus qu'ils sont assez souvent improuvables, chacun pris à part, indépendamment du témoignage de l'Eglise qui en affirme l'existence. L'Eglise *prouve que son témoignage est véridique*. Par le miracle qu'elle accomplit, — qu'elle est seule à accomplir au milieu des autres sociétés religieuses[1], — elle montre qu'elle parle au nom de Dieu et que dès lors elle ne saurait mentir. Mais *ce qu'elle affirme, elle n'est pas tenue de le prouver*. Les philosophes chrétiens, les théologiens pourront démontrer la convenance des dogmes, déduire de certaines vérités révélées d'autres vérités surnaturellement certaines, mais l'Eglise, elle, se borne à affirmer. Mandataire divin, elle ne peut admettre qu'on discute le contenu de son message une fois qu'elle a démontré que celui-ci lui vient du Ciel.

Pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi, s'il plaît à Dieu de nous révéler certains mystères, et s'il nous les révèle en effet, ne nous montre-t-il pas *en même temps* qu'il dit vrai? Pourquoi se contente-t-il de nous prouver que ses mandataires ont bien charge de nous instruire en son nom? Et au surplus pourquoi se sert-il d'intermédiaires pour nous transmettre cette révélation au lieu de l'adresser directement à chacun d'entre nous? Pourquoi exige-t-il non seulement la foi en sa parole, mais la foi en une parole humaine chargée de nous faire connaître la sienne?

Enfin — et c'est ici l'aspect le plus déconcertant du problème pour qui ne possède pas encore la vraie notion de la vertu de foi, — il est des cas où tel ou tel mystère se réalisant sous nos yeux, entrant dans la catégorie des faits observables, devrait avoir des conséquences d'ordre physique qui manifesteraient sa présence d'une manière pour ainsi dire tangible. Or *ja-*

1. Il ne s'agit ici que du miracle proprement dit, nécessitant l'intervention de l'auteur de la nature.

mais ces conséquences ne se produisent, et Dieu accomplira au besoin de nouveaux miracles pour empêcher que l'objet de foi lui-même ne révèle le mystère dont il doit demeurer seulement l'annonce, le signe muet.

Prenons un exemple : le mystère eucharistique. Il n'en est pas de plus impressionnant. Dans l'hostie consacrée plus rien ne subsiste, on le sait, de ce qui était auparavant le pain, ni « la matière », ni la « forme ». Seules « les apparences » du pain, — « quantité », en langage scolastique, — demeurent comme signe de la présence du corps du Sauveur.

Eh bien, outre que la conservation de ces « apparences » est inexplicable sans un miracle « plus grand » dit s. Thomas, que celui de la création « ex nihilo », — elles agissent en tout point comme si elles étaient une réalité, la seule réalité. L'Hostie consacrée se comporte exactement au point de vue physique comme si elle ne l'était pas. Elle nourrit, elle se corrompt. On cite des cas d'empoisonnement par la sainte communion.

Le P. Hugon[1] résume en quelques mots ces faits surprenants dans le langage technique de l'Ecole :

« La substance disparue, les accidents devraient disparaître : nouvelle phase dans le miracle, la permanence des accidents physiques dans la réalité objective, sans leur support naturel, sans aucun sujet, merveille plus difficile en un sens que la création.

« Le miracle se prolonge encore : Dieu donne à la quantité de jouer le rôle de la substance, pour nourrir nos corps, produire divers phénomènes qui s'accomplissent dans les saintes espèces.

« Ce n'est pas tout : la puissance divine doit intervenir encore pour changer la quantité en matière à l'instant où se fait la corruption et où la nouvelle substance est engendrée. »

Pourquoi cette série de prodiges?

Pourquoi une sorte de loi intangible empêche-t-elle

1. La Sainte Eucharistie, p. 281.

les mystères de foi de se manifester aux sens et pourquoi cette loi est-elle si stricte, si absolue, que pour l'observer lui-même, Dieu déploie une puissance supérieure à celle qui lui fut nécessaire pour créer l'univers?

Nous nous sommes efforcés de dégager les différents sens que l'on peut donner à la question : « Pourquoi la foi? ». Les mystères incompréhensibles; inutiles pour la vie du chrétien (d'après ceux qui n'y croient pas) ; — improuvable en eux-mêmes ; — se refusant même, fût-ce au prix de prodiges inouïs, à toute expérience directe qui pourrait en déceler la réalité: telles sont, croyons-nous, les difficultés plus ou moins consciemment entrevues par tous ceux qui répugnent à croire avant même de savoir ce qu'il faut croire pour entrer dans le royaume de Dieu.

Or, avons-nous dit, il nous semble que la simple exposition des rapports de l'homme avec Dieu, tels que le catholicisme les conçoit, et l'idée exacte du rôle qu'y doit jouer la foi, résolvent toutes ces difficultés. C'est pourquoi, avant de répondre directement à la question « Pourquoi la foi? » nous croyons devoir rappeler ce qu'est la foi, en définir la nature, en délimiter les fonctions. Ce sera le sujet de notre prochain article.

J. M. Berthau,
Prêtre de la Miséricorde

Rome, 11, via Po.

Chronique Biblique

Ancien Testament

(*Suite.*[1])

L. Desnoyers, *Histoire du Peuple Hébreu des Juges à la Captivité.* Tome Ier. *La Période des Juges.* In-8° de xvi-431 pages, avec deux cartes hors texte. Paris, Auguste Picard; 1922; prix: 20 francs.

Frank Knight Sanders, *Old Testament History.* In-16 de viii-158 pages. New-York, Charles Scribner's Sons; 1922.

Hildebrand Hœpfl, *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium.* Vol. I. *Introductio Generalis.* In-8° de 320 pages. Rome 6, Spithœver 1922; prix: 20 lires.

D. Buzy, *Les Symboles de l'Ancien Testament.* In-12 de vi-422 pages. Paris, Gabalda; 1923; prix: 8 fr. 50.

Voici un livre que l'on peut dire attendu depuis quarante ans. Nombre d'ouvrages ont été publiés en réponse à la *Vie de Jésus* de Renan; mais les cinq volumes de considérations sceptiques et de caricatures intitulés *Histoire du Peuple d'Israël* continuaient à figurer sur le terrain de l'Ancien Testament. Nous avons maintenant le tome premier d'une œuvre plus vaste dans ses proportions, d'une critique incomparablement plus objective, d'une tenue plus scientifique, d'un style et d'un ton plus dignes de l'histoire.

M. Desnoyers y étudie les Hébreux depuis leur entrée dans la terre de Canaan jusqu'à l'établissement de la royauté. Bien qu'elle occupe dans la Bible une période restreinte (*Juges*, I *Sam.*, I-VIII), la période des Juges est d'une souveraine importance et d'un intérêt dramatique. C'est une époque de transition, « où de grands changements se produisent, qui auront leur répercussion sur la vie ultérieure d'Israël et qui éclairent dès maintenant la voie par où ce peuple s'acheminera à l'accomplissement de sa haute destinée. » Dans l'ordre social, organisation nouvelle pour la vie sédentaire et les travaux de l'agri-

culture. Dans l'ordre politique, coalition et cohésion des tribus, sous la menace des ennemis, efforts vers l'unité nationale, préludant à la monarchie. Dans l'ordre religieux, fléchissement de la religion populaire. « Une partie notable, la masse peut-être même du peuple, se laisse toucher, puis gagner par les rites et les idées d'un paganisme sensuel. » Mais la religion authentique, gardée pure par des âmes saintes, ne sombre pas dans le naturalisme cananéen. C'est là « le grand miracle de la période des Juges » (Préface, p. XII, XIII).

Malheureusement l'information historique fournie par les Livres saints est peu abondante; mais l'auteur a exploré à fond le texte biblique et il en a exploité savamment jusqu'aux moindres détails. En relisant ici maint épisode du livre des Juges qu'on avait lu dix fois, tels et tels faits qui passaient inaperçus, on éprouvera l'agréable surprise d'en saisir pleinement le sens, d'y découvrir des aspects nouveaux, d'en comprendre mieux l'esprit et la portée. Ainsi l'histoire de Mikhâ et de son Lévite, devient lucide par la façon dont elle est racontée et brièvement commentée. Pour être présenté avec de sobres explications qui marquent la valeur de quelques détails de prime abord insignifiants, l'exploit du juge Ehoudh (Aod) enfonçant son coutelas dans le ventre du corpulent Eglon, roi de Moab, ne perd rien de son réalisme pittoresque et de son « âcre saveur ».

M. Desnoyers excelle à rendre aux événements des temps anciens la couleur locale et l'actualité; il les place dans leur milieu géographique et ethnographique qu'il paraît connaître à merveille. Si, dès la première page, on goûte le charme du style dans la description de l'oasis de Cadès, à la précision des traits on devine que ce tableau est tracé par un témoin oculaire. Un peu plus loin, la physionomie, le costume, l'armement des Philistins, leur invasion sur les côtes syriennes, où Ramsès III accourt leur barrer le chemin, la double victoire du pharaon sur terre et sur mer, tout cela est représenté au vif, d'après les monuments égyptiens et crétois; beaucoup de détails « sont empruntés aux bas-reliefs qui sont plus parlants que l'inscription avec son style oratoire imagé et diffus ». Rien n'échappe au sagace observateur. « Dans le tableau de la bataille navale, on remarque fort bien que les navires égyptiens ont des rames tandis que ceux des ennemis n'en ont point; aussi peut-on supposer qu'elles

étaient retirées, les navires étant au repos quand ils furent attaqués... » (p. 39, note 2). Quand un passage scabreux se rencontre, comme l'histoire du Lévite d'Ephraïm, tout est dit en termes suffisamment clairs, sans déguisement ni atténuation, mais aussi avec le tact et la discrétion qui conviennent.

Partout l'auteur s'applique à dégager le sens profond des événements. Samson, héros populaire, occupe plus de place dans le récit inspiré du livre des Juges qu'aucun des autres chefs d'Israël. Pourtant ses hauts faits n'ont pas changé beaucoup la situation précaire du peuple en face des Philistins; mais « si ses exploits solitaires n'ont pas eu sur les événements une répercussion appréciable il n'est pas tout à fait sans signification pour l'historien. Par quelques traits de son caractère et quelques incidents de sa vie, il nous aide à mieux connaître son temps » (p. 195). Et, dans les pages qui suivent, ces traits, ces incidents sont mis en pleine lumière. Plus loin, au chapitre XII, le nom de Samson reviendra fort à propos, pour montrer comment les Hébreux, sans en avoir conscience, pouvaient subir l'influence des sanctuaires païens en vogue qui se trouvaient dans leur voisinage: « la femme de Manoé, un modèle de piété yahwéiste, qui habitait non loin de Beth-shémésh, « la Maison du dieu Soleil », donna à son fils prédestiné le nom de Samson, c'est-à-dire de « Solaire » ou de « Petit Soleil »; sans le vouloir, elle rendait ainsi comme un hommage au dieu de la contrée » (p. 280). Ainsi de menus détails soigneusement notés viennent, à point nommé, appuyer une remarque, confirmer d'autres témoignages ou éclairer un peu mieux une situation. Les principaux personnages de cette époque revivent sous nos yeux; Gédéon, Jephté, Samuel se présentent chacun avec une physionomie très distincte et inoubliable; un piquant parallèle de Samson et de Samuel est tracé en quelques lignes (p. 209). L'art de mettre en relief les traits caractéristiques offre le danger de les accentuer ou de les interpréter, en dépassant un peu la mesure des données bibliques d'ordinaire assez maigres. En soulignant les hésitations de Gédéon, M. Desnoyers incline à trouver une certaine timidité dans quelques démarches, où d'autres ne verraient que de la prudence peut-être poussée un peu loin. Mais c'est là seulement une question de nuance et d'estimation probable; les éléments suffisants manquent parfois pour

porter un jugement ferme dans une appréciation morale de ce genre. Quand, par suite de la pénurie des documents, quelques points restent obscurs ou douteux, l'auteur le reconnaît très loyalement, et s'il lui arrive d'ajouter à un tableau tel trait vraisemblable, par induction, sans se fonder sur un témoignage explicite et direct, dans sa conscience d'historien il prend soin de l'indiquer (« Cette observation n'est pas déduite des textes, mais elle découle assez de tout ce qui a été dit jusqu'ici et de l'analogie.... », p. 280, note 2).

Dans les premiers chapitres et les derniers, M. Desnoyers expose, d'après les documents bibliques et profanes, à la lumière des monuments récemment découverts, les luttes, les mœurs, la civilisation et la religion des peuples avec lesquels les Israélites ont été en contact à l'époque de la conquête du pays de Canaan, Philistins, Phéniciens, Araméens, Ammonites, Moabites, Edomites. A ce cadre historique le tableau tracé par l'écrivain sacré dans le livre des Juges s'adapte sans peine. Une partie des sources archéologiques manquait à Renan, à Stade, à Wellhausen; et celles qu'ils avaient à leur disposition, ils les ont parfois négligées ou traitées avec dédain. Leur scepticisme sur un bon nombre de points ne procède donc pas d'une méthode scientifique, et sur plusieurs autres leurs créations artificielles ne résistent pas à la confrontation des pièces authentiques. Une histoire comme celle qui débute si bien par ce beau volume est la meilleure réponse aux théories radicales de nos adversaires. Un lecteur impartial verra tout de suite de quel côté se trouve l'érudition solide et la saine critique.

Du fait que les textes bibliques sont inspirés, l'exégète catholique ne se croit pas dispensé de rechercher les caractères propres à leurs différents genres de composition. Vingt-cinq pages serrées sur les sources bibliques de l'histoire des Juges montrent que M. Desnoyers, loin de se dérober à ce travail indispensable, s'y est appliqué consciencieusement, contrôlant les conclusions de ses devanciers par une analyse personnelle, avec le souci constant de bien distinguer les résultats fortement probables et les hypothèses conjecturales. Une seconde note, en appendice, discute la chronologie de la période des Juges. Mais d'un bout à l'autre du volume, une documentation très riche, présentée en bon ordre au bas des pages, appuie le texte sans le gêner et inspire confiance; si le lecteur, en-

traîné par l'agrément du style, ne lit pas tout de suite ces notes explicatives, il y reviendra pour y puiser quantité de renseignements précieux.

De la poussière des monuments et du détail des discussions critiques, l'auteur s'élève aux aperçus synthétiques et aux considérations générales de la philosophie de l'histoire. On remarquera surtout les études consacrées à la religion cananéenne, à l'influence néfaste des Baals sur la religion de Iahvé [1], le chapitre XIV sur la vie religieuse du peuple hébreu. Comment le monothéisme a-t-il triomphé de l'action dissolvante du paganisme cananéen? « Il y a là l'un des plus clairs exemples de l'intervention de Dieu dans la vie de son peuple élu », comme concluait déjà le chapitre II, à propos des Philistins.

Pourquoi, se demandera-t-on, n'avoir pas commencé par l'histoire des origines, racontée dans le Pentateuque et le livre de Josué? Le papillon qui annonce l'ouvrage en donne la raison: « Pour les temps qui précèdent, de vastes enquêtes archéologiques sont en cours dans toutes les zones d'influence européenne en pays syrien; le déchiffrement des textes hittites pourra fournir des renseignements aussi précieux que ceux de la correspondance d'El-Amarna; les thèses critiques sur la littérature primitive des Hébreux en subiront sans doute une refonte déjà pressentie comme nécessaire... » Il n'est pas du tout improbable que des textes importants soient découverts prochainement, ou que les inscriptions hittites soient enfin déchiffrées à la satisfaction de tous les savants, et à la confusion des historiens sceptiques; mais la critique *littéraire* du Pentateuque ne risque guère d'en être profondément modifiée. Toutefois, on comprend parfaitement que le moment ne soit pas encore bien favorable pour aborder cette période. Evidemment il vaudrait mieux savoir, pour bien juger de la transformation opérée en Canaan, si les Hébreux avant ce temps étaient « nomades » ou « semi-nomades », et jusqu'à quel point une partie d'entre eux avait fait déjà l'apprentissage de la vie

1. La transcription « Yahwé » étonne en français, avec un *w* allemand ou anglais et un *é* final. Renan autrefois, de nos jours Lagrange, Vincent, Dhorme, Lesêtre, Podechard, Calès, etc., écrivent « Iahvé »; Van Hoonacker, Tobac, Buzy préfèrent « Jahvé » (cette orthographe, calquée sur l'allemand, ne va pas en français à cause de la prononciation du j). Les traducteurs protestants de la *Bible du Centenaire* emploient maintenant « Yahvé », au lieu d'interpréter ce nom par « l'Eternel ».

sédentaire, soit à Cadès (Desnoyers, p. 2), soit surtout en Egypte, où, suivant le P. Mallon, « dès qu'ils eurent pris racine et se furent multipliés, ils ne pouvaient manquer de se livrer au commerce et à l'industrie et d'aller s'enrichir dans les villes égyptiennes » (*Les Hébreux en Egypte*, p. 102).

Il faut donc remercier M. Desnoyers de n'avoir pas attendu davantage, sous prétexte de commencer par le commencement, pour nous donner le premier volume d'une œuvre qui se place d'emblée au plus haut rang par l'information scientifique, la critique judicieuse et un maniement exquis de la langue française. Le tome II, qui doit suivre en 1923, comprendra les règnes de Saül, de David et de Salomon.

***

L'Histoire de l'Ancien Testament, par Frank-K. Sanders, appartient à la même série que la *Prophétie de l'Ancien Testament* du même auteur, exégète protestant américain bien connu (Cf. *Revue apol.*, 15 avril 1922, p. 116). C'est un tout petit volume, d'aspect gracieux, dont le but est de présenter un aperçu panoramique de douze siècles de l'histoire israélite. Une esquisse aussi rapide permet de prendre une idée générale du sujet, et peut servir de cadre commode pour des études ultérieures. La matière est répartie assez heureusement en douze chapitres; les subdivisions sont claires; utiles, les listes chronologiques en tête des chapitres. L'ordonnance de tout l'ouvrage révèle le sens pratique de l'auteur et de l'éditeur, une longue expérience de l'enseignement. Le côté faible de ce petit manuel, c'est qu'il laisse trop dans l'ombre l'action surnaturelle de Dieu dans l'histoire d'Israël, pour la conservation et le développement des vérités religieuses, du monothéisme, de l'espérance messianique.

La *Revue Apologétique*, en rendant compte de l'*Introduction spéciale aux Livres de l'Ancien Testament* par le R. P. Hildebrand Hœpfl, annonçait la publication prochaine des tomes I et III (15 juin 1921, p. 308-310). Le tome I[er], *l'Introduction Générale*, vient de paraître. On y trouve les qualités louées à propos du tome II, la précision, la clarté, l'information abondante, la sûreté de la doctrine. Il est des pages qui portent jusqu'à 24 ou 25

références. Une note qui me tombe au hasard sous les yeux (p. 98, note 1) signale des ouvrages et des articles de revues, en italien, latin, français, anglais, allemand et hollandais. On peut donc, à l'aide des indications de cette riche bibliographie, poursuivre une étude sur tel sujet particulier qu'il n'appartient pas à un manuel de ce genre de traiter en détail.

Puisque des ouvrages considérables d'Introduction générale admettaient encore naguère la théorie qui soutient que le canon de l'Ancien Testament a été clos au temps d'Esdras, l'auteur a bien fait de passer en revue les raisons apportées en faveur de cette opinion, et d'y répondre brièvement et solidement. D'autre part, il trouve insuffisantes les preuves données par quelques exégètes catholiques pour établir qu'en Palestine on a, dès l'origine, reconnu comme inspirés les Livres deutérocanoniques; il admet plutôt que le canon des Juifs d'Alexandrie différait de celui des Juifs de Palestine. Sous l'influence de ses maîtres juifs, S. Jérôme s'est trompé au sujet des Livres deutérocanoniques; le R. P. Hœpfl ne cherche pas à le purger de cette erreur par des interprétations forcées; la question est mise au point en peu de mots et clairement: « Aliqui auctores veluti *Vincenzi*, *Franzelin*, *Cornely* censent S. Hieronymum non propriam, sed Iudaeorum opinionem proferre; at licet nonnulla eius dicta ita intelligi possint, tamen haec explicatio in genere non potest sustineri, nam certe in epistola ad Paulinum, quem ad studium sacrarum Litterarum inflammare vult, propriam opinionem de canonicis Scripturis manifestat... Probabilissimum est S. Hieronymum libros deuterocanonicos e canone exclusisse, sed haec erat privata ipsius sententia, non doctrina Ecclesiae ».

La question du canon est accompagnée d'une description substantielle des livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament. La seconde partie de l'ouvrage fait l'histoire du texte et des versions de la Bible. Ici encore la documentation est complète, au courant des derniers travaux, comme celui de Fr. Macler sur le texte arménien de l'Evangile et la magistrale recension de cet ouvrage par L. Mariès dans les *Recherches de Science religieuse*, 1920.

Par ses précédentes études sur les Paraboles évangéliques, le R. P. D. Buzy a été conduit à scruter les symboles des prophètes de l'Ancien Testament. Déjà, il avait

commenté dans la *Revue Biblique* les symboles d'Osée, d'Ezéchiel, de Daniel et de Zacharie; il complète aujourd'hui ce travail en poursuivant son enquête dans les livres d'Isaïe, de Jérémie et de Joël.

Un premier chapitre, intitulé « Préliminaires », établit les principes et les règles d'exégèse en cette matière. On y trouve quantité de remarques utiles et suggestives, mais peut-être aussi un souci exagéré de tout classer en catégories bien distinctes, d'après des formules un peu rigides. Est-il tellement important de trancher pour chaque cas particulier le problème (parfois insoluble) qui se pose pour une action symbolique, de savoir si elle s'est passée en vision seulement ou accomplie en réalité? Puisqu'il est reconnu — par le P. Buzy lui-même — que le prophète, pour proposer au peuple une leçon de ce genre, parlait quelquefois d'après une vision, et cela sans en avertir, comme dans *Jér.* **25**, 15-29, faut-il recourir à une hypothèse subtile pour sauver l'accomplissement matériel de l'action symbolique de *Jér.* **13**, 1-11, où Jérémie reçoit l'ordre de cacher une ceinture sur les bords de l'Euphrate? On suppose qu'il ne s'agit pas de l'Euphrate, mais d'un ruisseau voisin d'Anathoth et appelé *ouâdi Fâra* ou *aïn Fâra*. Cette exégèse repose sur quatre postulats: 1. Que la dite dénomination de ce ruisseau remonte au temps de Jérémie; 2. Que *Fâra* équivaut à *Perath;* 3. Que l'allusion à l'Euphrate, requise pour la leçon morale, est suffisamment claire, sans que le texte en dise un mot; 4. Qu'il y a « une omission fortuite », le prophète n'avertissant pas qu'il agit dans cette circonstance devant témoins, alors que les témoins sont toujours mentionnés pour les actions symboliques qui s'accomplissent en réalité.

La question célèbre du mariage d'Osée offre de plus graves difficultés. L'auteur admet que la femme du prophète est restée fidèle après son mariage et qu'elle a donné à Osée des enfants légitimes; il pense que dans le chapitre III, il s'agit d'une femme différente de Gomer et d'un second mariage du prophète. Sans répéter les raisons apportées dans la *Revue Apologétique*, 15 avril 1920, p. 101-102, pour repousser cette interprétation, rappelons simplement ici avec le P. François de Ribera (1587) qu'il est « dur et violent » (on pourrait même dire intolérable et inadmissible) d'appeler des enfants légitimes « fils de fornication », sous prétexte que leur mère

s'est mal conduite *avant le mariage*. De plus, le sens du symbole réclame une autre explication. Mais ici, le P. Buzy nous arrête : il reproche à ses adversaires « un grave contresens », qui consiste à partir du symbolisme pour déterminer le sens des faits symboliques ; « la méthode respectueuse des textes, dit-il, observe les faits avant d'en tirer la conclusion » (p. 46-47). Cependant, un principe fondamental de toute recherche est de procéder du plus connu au moins connu ; et si, dans le cas présent, le point obscur est justement *la nature des faits* qui symbolisent l'infidélité d'Israël, n'est-il pas logique et légitime d'interpréter les faits d'après l'idée, connue par ailleurs, de l'alliance du peuple avec Iahvé comparée à l'union conjugale ? Il s'agit certainement de représenter l'infidélité d'Israël *après l'alliance*, et cette circonstance n'est pas du tout accessoire ; donc aussi, dans l'histoire d'Osée, l'infidélité de la femme du prophète n'est vraiment représentative que si elle a lieu *après le mariage*. Au contraire, dans les termes où le P. B. la propose, la comparaison laisse à désirer :

De même qu'Osée reçoit l'ordre d'aimer une femme de mœurs dépravées,

Ainsi Iahvé aime toujours les fils d'Israël malgré leur idolâtrie... (p. 91).

Le mot « toujours » paraît glissé là subrepticement. Et quel rapport y a-t-il entre Osée invité à aimer une femme dépravée, qu'il ne connaît pas, mais qui, unie à lui, restera fidèle, et Iahvé pardonnant à son peuple de nombreuses infidélités après l'ancienne alliance ? Enfin, pour écarter les passages embarrassants, il ne suffit pas de déclarer : tel développement est « extrasymbolique », « la mention des enfants est surnuméraire » (p. 30-31. 50, 54, 76, 90).

On ne s'étonnera pas de ces divergences de vues dans une question extrêmement controversée. Elles n'empêchent pas de reconnaître les mérites de l'ouvrage du P. Buzy ; elles ne font pas oublier les discussions du plus vif intérêt qui remplissent ces pages (telle, la solide réfutation de la thèse de Klostermann sur la prétendue catalepsie d'Ezéchiel), les observations fines, les remarques exactes d'un exégète qui connaît la Bible à la fois par l'étude approfondie des textes, une longue pratique de l'enseignement et l'expérience des années vécues, en Palestine.

Albert CONDAMIN, S. J.

Informations

Les thèses de doctorat de M. l'abbé Francis Vincent [1]

Nos lecteurs connaissent de longue date M. Francis Vincent. Ils n'ont pas oublié ses chroniques littéraires d'avant-guerre, et ils nous ont souvent manifesté leur regret de n'en point trouver la suite dans nos numéros d'après-guerre. Qu'ils se réjouissent avec nous. La collaboration régulière de M. Francis Vincent à la *Revue Apologetique* va reprendre très prochainement. La longue interruption, impatiemment supportée par nous comme par nos lecteurs, a eu pour cause la guerre d'abord, puis la préparation des thèses de doctorat ès lettres de notre distingué chroniqueur.

M. Francis Vincent vient de soutenir devant la Faculté de Poitiers ses deux thèses: brillante soutenance qui lui a valu le titre de docteur avec la mention très honorable.

La *Revue Apologétique* rendra compte bientôt de ces deux remarquables ouvrages, avec tout le développement qu'ils méritent; dès aujourd'hui, elle veut les signaler à ses lecteurs.

La thèse principale a pour titre: *Saint François de Sales, directeur d'âmes.* Deux principes expliquent la direction du Saint. Il faut faire crédit à la nature humaine que soutient la grâce; la perfection consiste moins dans les dévotions, que dans la dévotion, le pur amour de Dieu.

La nature humaine, même après le péché originel, conserve une inclination naturelle d'aimer Dieu. Elle reste comme aimante vers lui. La volonté, dénuée d'une parfaite droiture, s'égare trop souvent dans la recherche du bien et lâche la proie pour l'ombre. Mais qu'on l'aiguille, qu'on lui révèle ses énergies profondes et on la verra capable des plus beaux efforts. La forteresse a été dé-

1. Francis Vincent : *Saint François de Sales, directeur d'âmes. L'éducation de la volonté.* 1 vol. in-8°, 680 p., franco 16 fr. 50. Beauchesne. Thèse complémentaire : *Le travail du style chez Saint François de Sales, d'après les corrections faites sur l'Introduction à la Vie dévote.*

mantelée, mais non pas rasée: il appartient à la grâce de la remettre en état de défense. Silence donc aux éternels gémissants. Saint François de Sales redit après Saint Ignace: Faire comme si nous pouvions tout. Mais il ne manque pas d'ajouter: prier comme si nous ne pouvions rien.

Tout l'effort de saint François de Sales consiste donc à développer chez ses dirigés le « vouloir ». C'est le but de sa savante stratégie morale. Et la thèse de M. Vincent qui porte en sous-titre « l'Education de la volonté » le souligne nettement. Stratégie est mal dit peut-être, et tactique conviendrait mieux. Car nul n'a su, comme saint François de Sales, marcher au pas des âmes, varier ses instructions de l'une à l'autre, et, pour chacune, se régler sur ses ondulations. Il se garde bien d'empiéter sur le Saint Esprit et de bâtir des saintetés précoces, mais fragiles. On a dit du génie qu'il était une « longue patience ». Pour saint François de Sales, la perfection aussi est une longue patience, un « effort » continu ». Et pourvu qu'une âme ait une once de bonne volonté, il ne désespère pas de l' « acheminer » vers les hauteurs de la vie spirituelle.

C'est dire que la vie spirituelle ne consiste pas pour saint François de Sales, dans un ensemble de dévotions. Il aime la liturgie et sait y puiser des adjuvants pour ses conseils de direction. Il sait l'utilité de pratiques pieuses, dont il use pour son compte et qu'il se plaît à recommander. Mais il ne lui suffit pas de voir les genoux se ployer, la tête s'enfoncer dans les épaules et les lèvres remuer. C'est au cœur qu'il vise. C'est le cœur qu'il provoque à l'amour, qu'il presse de tourner en amour les mille petites occupations et misères qui font le bilan de nos journées. Il n'abolit pas le culte — il s'en faut — mais il veut qu'il soit la traduction fidèle, l'épanouissement naturel de la vie intérieure. Il est un prédicateur de « vie », zélé partisan de la foi agissante, et il enseigne avant tout à se conquérir.

Il met son idéal religieux dans le développement de la vie intérieure, dans la prédominance de l'oraison mentale sur la récitation des prières vocales, dans la résignation aux épreuves obligées de la vie sans la recherche de pénitences extraordinaires, dans la préférence accordée, en cas de conflit, aux devoirs de charité sur les œuvres supplémentaires de piété; il va s'acharner à restituer toute sa dignité au « devoir d'état », et à démontrer la possibi-

lité et même la facilité de sa conciliation avec le devoir religieux, dont les exigences ne sont pas si redoutables : « C'est une erreur, ains une hérésie de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour du prince, du ménage des gens mariés. »

Toutes ces âmes peuvent devenir parfaites parce que la perfection consiste essentiellement dans l'amour de Dieu.

L'immense et pur amour de Dieu, chez François de Sales, a pour corollaire un immense amour des âmes, qui se marque de mille manières et par mille industries diverses. N'est-ce pas lui qui déclarait, à la fin de sa vie : « ...Il n'y a point d'âmes au monde, comme je pense, qui chérissent plus cordialement, tendrement et, pour le dire tout à la bonne foy plus amoureusement que moy ; car il a pleu à Dieu de faire mon cœur ainsy » ?

A cet amour sans borne d'autrui, M. Vincent nous montre bien comment il faut rattacher « la forme attrayante de l enseignement » chez saint François, c'est-à-dire « l'art de donner aux choses un air gracieux et neuf par la composition et le style ». Le style de l'*Introduction à la vie dévote* vient d'être examiné à la loupe par M. Vincent ; de l'édition *princeps* de 1609 à l'édition définitive de 1619, il a pu relever 1.100 variantes, et conclure : « Saint François de Sales n'a corrigé, sauf de très rares exceptions, que dans la mesure même où la retouche pouvait renforcer sa pensée, au moins indirectement, en lui donnant un surcroît d'agrément ». Voilà donc encore un grand écrivain, et un qui paraissait si spontané ! à ranger dans la fourmillante catégorie de ceux qui ont travaillé leur style !

Ce trop court résumé fera peut-être deviner à nos lecteurs la joie et le profit qu'ils retireront de la lecture du beau livre de M. Francis Vincent.

Syndicat diocésain de l'Ardèche

La *Documentation catholique*, du 10 février 1923, donne le texte intégral des statuts du « Syndicat diocésain de l'Ardèche ». Ce syndicat ecclésiastique, qui semble bien être le premier qui se soit formé pour le culte catholique, s'est constitué à Viviers le 27 décembre de l'année dernière.

Mgr Bonnet, évêque de Viviers, est président de la Chambre syndicale; deux vicaires généraux en sont vice-président et trésorier; un chanoine titulaire, secrétaire; les curés-archiprêtres de la cathédrale, d'Aubenas et de Tournon, membres.

Les ecclésiastiques exerçant, sous la juridiction de l'évêque diocésain, un ministère dans le diocèse de Viviers peuvent faire partie du Syndicat. Mais les membres titulaires, qui seuls ont le droit de présenter de nouveaux membres et de faire partie de la Chambre syndicale, qui seuls ont voix délibérative dans les assemblées générales, ne peuvent être que trente au maximum. Le nombre des membres adhérents est illimité. Tout ecclésiastique ayant encouru une peine canonique est réputé de droit démissionnaire et cesse aussitôt de faire partie du Syndicat. La cotisation annuelle est de 20 francs pour les membres titulaires et de 5 francs pour les membres adhérents.

Le chapitre III des statuts: *But du Syndicat*, est ainsi formulé:

Art. 7. — Le Syndicat a pour objet général l'étude et la défense des intérêts de la profession ecclésiastique.

Il pourra:

a) Créer, administrer, subventionner, dans les limites qui seront fixées par l'évêque diocésain, toutes œuvres professionnelles, telles que grands et petits séminaires, écoles cléricales, alumnats, cours et publications intéressant la profession;

b) Faciliter aux membres du Syndicat l'acquisition des livres, instruments, effets et objets de toute nature dont ils peuvent avoir besoin, et généralement s'occuper de tout ce qui peut être utile aux intérêts des ecclésiastiques et du personnel attaché à leurs établissements;

c) Enfin, faire bénéficier ses membres de tous les services prévus par la loi du 12 mars 1920 ou qui le seraient par des lois postérieures.

A noter encore tout spécialement:

Art. 13. — Le patrimoine du Syndicat est formé:

a) Des cotisations de ses membres; *b*) Des dons et legs qui peuvent être faits; *c*) De toutes autres recettes, produits ou profits autorisés par la loi.

Art. 15. — Le Syndicat pourra s'unir, par simple décision de la Chambre syndicale, à d'autres Syndicats poursuivant un but analogue.

De pareils Syndicats diocésains suffiront-ils à rempla-

cer les fabriques et autres établissements détruits par la loi de Séparation? L'expérience nous l'apprendra. Mais, à coup sûr, ils rendront de grands services aux prêtres et l'on ne peut que féliciter de cette opportune tentative Mgr l'évêque de Viviers et son clergé.

P. S. — Le cardinal Maurin vient de suivre l'exemple de Mgr Bonnet (*Documentation catholique*, 17 février 1923). Il est à penser que d'autres diocèses vont imiter Viviers et Lyon.

A noter encore dans la même Revue, 24 février 1923, un article du périodique protestant *Evangile et Liberté* (14 février 1923). Les églises protestantes, y lit-on, étant menacées de mort par l'application de la la loi de Séparation, les pasteurs se retournent vers la loi des Syndicats. L'organisme nouveau ne remplacerait pas, mais *compléterait* les efforts des associations cultuelles.

L'introduction de la cause de béatification de Frédéric Ozanam

Il y a dix ans, l'univers catholique célébrait le premier centenaire de la naissance de Frédéric Ozanam. Aujourd'hui, la nouvelle commence à se répandre que la cause de sa béatification va être introduite. Partout accueillie avec joie, cette rumeur provoquera une émotion particulièrement vive en France, et aussi en Belgique, où la Société de Saint-Vincent de Paul s'est fort propagée.

Circulaire du Président Général. — M. le vicomte d'Hendecourt, président général de la Société, envoyait, il y a six semaines, une circulaire à toutes les conférences de Saint-Vincent de Paul, pour les informer du projet que l'on avait conçu. Cette circulaire, m'affirme-t-on, va être reproduite ou résumée dans l'organe officiel de l'archevêché de Paris, la « Semaine religieuse » du diocèse.

Autant dire que le projet est approuvé par le cardinal Dubois. La circulaire le déclare expressément, du reste. Elle ajoute que l'approbation du cardinal Vannutelli, protecteur de la Société de Saint-Vincent de Paul, est également acquise.

L'idée de la béatification d'Ozanam a été inspirée au Conseil général de la Société « par des prêtres très éclairés et très respectés du diocèse de Paris, qui, plus que tous autres, ont étudié la vie et les écrits d'Ozanam. C'est en 1910, continue M. d'Hendecourt, que, pour la

première fois, elle a été précisée et exposée publiquement par feu M. Guibert, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du Séminaire des Carmes, au cours d'une messe célébrée auprès de la tombe de notre fondateur ». Mgr Baudrillart, le regretté Mgr Baunard et bien d'autres ecclésiastiques de grande autorité, séculiers ou religieux, exprimèrent les mêmes sentiments. Le cardinal Amette avait rédigé une prière, qui fut largement répandue, que les membres des conférences récitaient généralement à la fin de leurs réunions, et dans laquelle on supplie Dieu « de manifester par des faveurs célestes », des miracles, le crédit dont Ozanam jouit auprès de lui. Pour diverses causes, l'idée sommeilla de 1913 à 1921. La voici reprise pour tout de bon.

On ne doit pas espérer, au surplus, que la béatification soit prochaine. « Armez-vous de patience, écrit encore M. d'Hendecourt à ses confrères, ne comptez pas sur une prompte solution. En admettant que tout aille pour le mieux, nous devrons l'attendre des années, peut-être beaucoup d'années. » Procès, débats répétés et minutieux, devant l'évêque, à Paris, où se trouve le tombeau d'Ozanam; puis, à Rome, devant la Sacrée Congrégation des Rites. Il est clair que des enquêtes sérieuses et une procédure, nécessairement compliquée, quand il s'agit d'un homme tel qu'Ozanam, demandent du temps. Mais nous saurons patienter: l'essentiel, c'est que nos souhaits se réalisent un jour.

Le professeur de Sorbonne et l'homme politique. — Frédéric Ozanam n'est pas un personnage banal. Né de parents lyonnais à Milan (ce détail n'est pas pour déplaire à l'ancien archevêque de cette grande ville, le pape Pie XI), il est mort à Marseille, le 8 septembre 1853, à peine âgé de quarante ans. Il avait demandé d'être enseveli à Paris, dans le quartier Latin. Son corps repose dans la crypte de l'église des Carmes, qui est devenue la chapelle des étudiants catholiques.

C'est dans le quartier Latin, comme étudiant, puis comme professeur à la Sorbonne, qu'il passa une notable partie de sa vie et qu'il exerça de préférence son apostolat. Ses deux institutions les plus célèbres, les prédications de Notre-Dame et la Société de Saint-Vincent de Paul, sont nées au sein et pour le profit de la jeunesse studieuse de notre capitale.

Le professeur de Sorbonne est resté illustre. Il voulait enseigner et publier l'histoire de la civilisation aux temps barbares et au moyen âge. Sa mort prématurée ne lui permit de nous donner que deux volumes sur *la Civilisation au* v^e^ *siècle*, et de belles et intéressantes études sur *les Poètes franciscains*, ainsi que sur *Dante et la philosophie catholique au* XIII^e^ *siècle*. On lit encore ces ouvrages éloquents et consciencieux avec un réel profit. C'est dommage, vraiment, que l'œuvre soit demeurée inachevée ; mais d'autres, Godefroid Kurth par exemple, devaient y travailler pour le plus grand honneur de l'Eglise.

Le professeur se mêla activement à la politique de son temps. En 1848, avec l'encouragement de l'archevêque de Paris, Mgr Affre, il fondait même, avec Lacordaire et quelques autres, le journal *l'Ere nouvelle*. On y célébrait la république, la démocratie, certaines réformes sociales, et, sans être libéral au mauvais sens de ce mot ni socialiste, on réclamait du pouvoir la liberté et la justice pour tous. Peut-être d'aucuns verront-ils là une objection contre l'orthodoxie et la sainteté d'Ozanam. Ce serait bien à tort : le « Syllabus » n'avait point paru encore, mais Ozanam connaissait l'encyclique fameuse de Grégoire XVI, et jamais, en thèse, il n'accorda à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité, comme jamais il ne se fit de la souveraineté ou des droits du peuple une notion doctrinalement condamnable.

Le fondateur de la Société de Saint-Vincent de Paul. — C'est principalement comme fondateur de la Société de Saint-Vincent de Paul que Frédéric Ozanam prolonge son heureuse influence dans le monde entier.

Que dire de cette bienfaisante Société, qui ne soit connu de tous ?

Que de bien elle ne cesse de faire à ses membres, d'abord ! Dans la pratique de la charité ils se sanctifient eux-mêmes. N'était-ce pas un confrère de Saint-Vincent de Paul que ce Contardi Ferrini, laïque, marié, professeur de philosophie, — l'Ozanam italien, comme on l'appelle, — dont la cause de béatification est introduite déjà ?

Et que de bien la Société continue de faire aux pauvres, aux petits, qu'elle assiste, sous toutes les formes, avec un zèle intelligent qui sait s'adapter aux circonstances si mouvantes des temps !

La Société compte maintenant plus de dix mille conférences, c'est-à-dire environ cent cinquante mille membres actifs. Il en existe dans presque tous les pays du monde. Présentement elles se développent avec le plus grand succès aux Etats-Unis. L'Allemagne, principalement la Westphalie, n'y est pas étrangère ; dernièrement encore, il se fondait à Landau, dans le Palatinat bavarois, une conférence, dont les membres, officiers, soldats et civils de la garnison française, ne tardaient pas à gagner la confiance des familles allemandes qu'ils assistent. J'ai dit déjà que la Belgique est, avec nos deux départements du Nord et du Pas-de-Calais, le pays où la Société est relativement le plus développée : ce succès est dû en grande partie à l'action de feu M. Vrau, le « saint de Lille ».

Aucune tendance séparatiste ne s'est jamais manifestée : c'est que le Conseil central, à Paris, n'a pas, — comme pour la Propagation de la Foi, — à distribuer les recettes. A peine si, au temps du cardinal Kopp, dans le diocèse de Breslau, une conception étrangère à la Société se fit jour ; mais bientôt on comprit que les présidents des conférences devaient partout être des laïques, de bons laïques chrétiens et dociles sans doute, mais des laïques.

La Sainteté est à la portée de tous. — Dans sa récente encyclique sur saint François de Sales, Pie XI remarque que l'éminent évêque de Genève a excellemment montré, dans l'*Introduction à la Vie dévote*, que « la sainteté se concilie parfaitement avec tous les devoirs et toutes les conditions de la vie et qu'on peut fort bien, au milieu même du siècle, procurer son salut pourvu qu'on ne laisse pas pénétrer l'esprit du siècle ».

N'est-il pas vrai que l'introduction de la cause de Frédéric Ozanam, laïque, père de famille, professeur de l'Université et de notre moderne Sorbonne, journaliste, en même temps qu'homme d'œuvres et de charité, est et sera pour tous un très opportun commentaire des paroles de Pie XI ?

J. Bricout.

Le Prix La Sayette attribué aux Congrégations missionnaires qui ont demandé l'autorisation

En 1920, Mme de la Sayette confiait à Mgr Baudrillart et à l'Institut catholique de Paris le soin d'attribuer un prix fondé par elle, dit *Prix du Comité Louis de la Sayette* d'une valeur de mille francs, au religieux ou à la religieuse ou bien encore à l'établissement religieux français, qui aura rendu les services les plus importants à la France ou à l'Eglise à l'étranger, étant entendu que le montant de ce prix sera employé par son attributaire à propager l'influence catholique et française à l'étranger.

En 1921, ce prix fut attribué aux établissements d'enseignement que dirigent les Frères des Ecoles chrétiennes en Colombie. En 1922, il le fut à l'Université l'*Aurore*, de Shanghaï en Chine, fondée par les Jésuites français. Pour la présente année, Mme de la Sayette a porté la valeur du prix à cinq mille francs qui ont été attribués, à sa demande, par Mgr Baudrillart et par le Comité chargé de ce soin, d'abord à quatre Congrégations missionnaires dont les demandes d'autorisation viennent d'être déposées par le Gouvernement sur le bureau de la Chambre : les Pères Blancs du Cardinal Lavigerie, la Société des Missionnaires du Levant (frères mineurs capucins), la Société des Missions africaines de Lyon et la Congrégation des franciscains français pour les missions à l'étranger.

Le prix ayant été attribué en 1921 aux Frères des Ecoles chrétiennes, ils ne sont pas compris dans la liste des Congrégations récompensées en 1923 ; ce prix a été attribué à l'Institut des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram, pour leurs établissements scolaires de l'Amérique du Sud, dont Mgr Baudrillart a pu admirer sur place, au cours de sa mission en Argentine, en Uruguay et au Chili, les importants services qu'ils rendent à la cause française.

On ne saurait assez louer l'heureuse initiative prise par Mme de la Sayette ni assez souhaiter qu'elle trouve des imitateurs.

Revue des Revues

I. **G. Goyau.** — II. **Saint François de Sales.** — III. **Révolutions d'hier et d'aujourd'hui.** — IV. **Divers.**

I

Georges Goyau reçoit en ce moment la récompense due à son labeur intellectuel et à son activité sociale. Détachons quelques passages d'une interview où il a consenti à définir sa manière. (Nouvelles litt., 17 déc.). Faisant allusion aux histoires officielles, M. Goyau remarque que trop souvent « l'Eglise n'est étudiée que dans ses conflits avec l'Etat. » Elle apparaît dès lors « comme une gêneuse pour le fonctionnement de la vie nationale », si au contraire, on envisage *la vie religieuse* et non plus seulement *la politique religieuse*, « on devra s'occuper de la part positive prise par l'Eglise à la vie nationale » (action des missionnaires pour l'expansion française, action sociale, etc.). Il y a plus: on peut regarder cette vitalité chrétienne « comme un phénomène qui a son intérêt propre et qui témoigne de siècle en siècle la façon dont les hommes conçoivent leurs rapports avec Dieu; et tout de suite, on se trouve en présence de définitions dogmatiques qui lentement s'élaborent, en présence de dévotions nouvelles qui grandissent, en présence de méthodes d'apostolat qui s'inaugurent ». C'est ce que M. Goyau appelle « l'histoire du divin dans les âmes ». Le P. Longhaye demandait jadis qu'on écrivît l'histoire par les saints: les auteurs du *Christus* ont fait cet essai, pour le monde chrétien, le nouvel académicien l'a fait pour la France.

II

Il n'est pas trop tard pour parler de Saint François de Sales: *L'Opinion* (26 *janv.*, 2 *et* 9 *fév.*), aussi bien que la *Revue des Jeunes* (25 *déc.*), nous y convie. Résumer les trois leçons d'Henry Bordeaux sur *l'amour dans le mariage d'après le saint*, sur *les salésiennes* et sur *la vie intérieure* est impossible. Sensible au bon procédé de son compatriote à qui il devait ce regain d'actualité, le vieil auteur lui prodigua les trésors de son expérience et les

grâces de son style : aucun n'y perdit ; aussi serait-il dommage d'ouvrir des avenues dans ce bocage. Qu'il me suffise de noter deux traits : M. Bordeaux a surtout étudié le moraliste et le provincial. « En 1602, Paris était déjà Paris », dit admiratif M. Bremond. Et Annecy, riposte M. Bordeaux. Sans s'arrêter à la fausse humilité du saint qui se taxe de « villageois » et qualifie sa ville de « chétive », l'auteur évoque toute une province dans son train coutumier, en ce début du XVII^e^ siècle. Et ce n'est pas seulement ferveur régionaliste. La petite patrie a marqué le saint de son empreinte. Le styliste de la Vie dévote est le fondateur de l'Académie florimontane, l'auteur de Philothée, le directeur de Mmes de Charmoisy, de Fléchère, de la présidente Le Blanc de Myons. Bref, « il est la fleur même de la Savoie qu'il représente dans son sens pratique, dans son esprit un peu railleur, dans la paix contagieuse de ses campagnes sereines. » (*Revue des Jeunes.*)

Voici maintenant le moraliste, le moraliste, dis-je et non pas le docteur, le mystique ; dans ce « commentaire tout humain de sa direction », on touche sans doute à ces hautes idées dont Francis Vincent nous fit le lumineux exposé : amour divin, clef de la doctrine comme de la vie du saint optimisme salésien » ; mais notre romancier s'intéresse surtout aux cas d'espèces. Au mariage social des Rabelais, des Montaigne, au mariage individualiste des Réformateurs, le saint oppose le mariage, sacrement libre, définitif, cordial et spirituel, et résout ces antinomies apparentes par sa doctrine de l'amour. Il proscrit le flirt avant comme après le mariage, non seulement parce que c'est mal, mais parce que c'est niais : le mot de niaiserie revient souvent sous cette plume. La vie simple et tranquille ne requiert-elle pas d'ailleurs toute notre attention ? « L'immense service rendu par l'Introduction, c'est de faire de cette vie quotidienne le précieux tissu de nos méditations et de nos volontés. » Vie austère, dira-t-on, et tout embrumée ; que non pas ! Voyez plutôt toute la troupe des salésiennes *sans inquiétude, sans tristesse, sans faux désirs :* « L'école de Saint François de Sales, c'est l'école de l'acceptation qui laisse l'esprit plus libre pour exiger de lui davantage ; c'est l'école de l'examen intérieur qui fait découvrir la paix et permet par ce calme reconquis, l'activité la plus réfléchie et la plus complète ensemble. » Certes, la formule

est belle, mais elle n'est pas complète. L'amour de Dieu achève la vie dévote et Philothée s'explique par Théotime. Ce n'est pas là un sujet de conférence mondaine. Dès lors, il devenait délicat, pour un profane, d'aborder le problème de la vie intérieure et surtout de l'illustrer par la sainte union d'âmes de François de Sales et de Jeanne de Chantal (d'autant plus que notre auteur a peut-être trop fait état de certaine biographie de la Sainte, frappée de l'Index). M. Bordeaux, prodigue en formules heureuses, fut-il aussi bien inspiré quand il écrivit: le sacrifice fut de transformer « cet amour en Dieu en amour de Dieu ». N'a-t-il pas trop pris au pied de la lettre, les vives expressions du bon saint « homme sans cérémonie » « bouillonnant en variété d'affections »? Avait-il à prendre parti dans la controverse sur l'initiation à la vie mystique, les uns réservant le nom de guide à la mystique qui va de l'avant, les autres au directeur plus lent peut-être, mais catégorique dans ses décisions. Je pose seulement ces points d'interrogation et renvoie à l'ouvrage de M. Vincent. Mais je dois rendre hommage à la parfaite convenance du ton, au tact de l'auteur; il eut vraiment pour ces lettres « trop naïves et cordiales » les « yeux bien simples » que réclamait déjà le saint.

Avec M. Thamiry (*Rev. des Jeunes*), c'est l'apologiste qu'il nous faut étudier. Tout d'abord, l'auteur de l'*Amour de Dieu* constate un fait: les aspirations de l'homme sont insatiables et ne cessent « de témoigner que sa parfaite satisfaction et son solide contentement lui manquent ». Doctrine traditionnelle, mais aussi, remarquons-le avec l'auteur, point de départ « de l'apologétique *selon* l'immanence dont elle constitue la partie vivante ». D'où pourrait venir cette inclination d'aimer Dieu sur toutes choses « sinon d'une convenance essentielle que nous avons avec Dieu et par similitude et par correspondance ». Dès lors, une telle aspiration « foncière, constitutive de l'être », l'homme se doit de l'éveiller, de la cultiver, de la développer sans cesse. Et tout naturellement, cette apologétique se parachève en ascétique pour « l'amélioration des volontés ».

Il y a là comme une contre-partie optimiste des Pensées: qui pourrrions-nous mieux opposer à MM. de Port-Royal que M. de Genève? Dans les Nouv. litt. (3 fév.), M. Grappe nous dit à propos de ceux-là que « jamais

schisme et jamais schismatiques ne se présentèrent dans l'opinion de façon plus sympathique ». Et il en donne deux raisons. Tout d'abord, les jansénistes n'admirent pas d'accommodement avec le ciel, et puis ce furent les plus honnêtes gens du monde. Erreur sur le premier point : par un traditionnalisme étroit et timide, par leur tendance à imposer à tous une perfection froide, uniforme et guindée, « les jansénistes ont fait du catholicisme une religion d'exception », dirons-nous avec l'abbé Paquier. Et pour l'honnêteté, comme pour la vertu, Saint François de Sales n'en craint aucun, lui, le « Saint Gentilhomme ».

III

Aurons-nous une Révolution, se demande le Comte de Fels (*Rev. de Paris*, 1er *janv.*). De fait, il laisse la question sans réponse et se livre à une âpre critique de notre désorganisation financière et administrative, des rapports actuels de l'Etat avec l'Industrie, etc. Mais si l'économie politique ne peut répondre, peut-être la psychologie sociale sera-t-elle mieux renseignée. P. Bourget (*Rev. Universelle*, 1er *fév.*), expose la *Psychologie des Révolutions* et note les ressemblances de la crise russe avec notre révolution française. Pour l'auteur, « les révolutions... apparaissent comme de véritables accès de folie, de psychose collective ». Ne lui opposez pas les institutions fécondes qu'elles ont laissées derrière elles. « Cette œuvre apparente n'est que la réaction réparatrice de la nature sociale qui veut revivre ». Si, suivant un mot de Gœthe, l'enfer même a ses lois, les crises sociales ont aussi les leurs : l'autorité trop faible s'est laissé affaiblir par des campagnes calomnieuses, les professions de foi libérales des idéologues ont masqué les menées secrètes des agitateurs « qui diminuent le rendement du travail, contrarient les communications, s'efforcent d'augmenter le coût de la vie ». Bientôt, c'est l'explosion soudaine caractérisée par l'anarchie spontanée et la domination des pires. « Les fanatiques, les brutes, les fripons continuent leur œuvre sinistre protégés par la terreur qu'ils inspirent ». Et cette théorie, illustrée dans son texte par cent citations et menus faits se clôt sur une grave adjuration : « Prenez garde : la Révolution est toujours latente dans le Peuple ».

Nul ne songe à chicaner l'éminent sociologue sur sa conclusion : le bolchevisme « est un immense péril pour l'Europe égarée ou insouciante, et un péril hideux ».

N'est-ce pas le moment de rappeler les études sur notre grande Révolution. L'une de portée générale (*Rev. des Deux-Mondes*, 15 *août*, abbé Sicard) reconstitue le drame de conscience qui se joua dans les âmes sacerdotales, au sujet du serment : insermentés en butte à tous les procédés d'influence et de pression, à toutes les menaces et persécutions, assermentés assaillis de doutes et de remords. Les autres sont plus restreintes : dans la *Revue des Questions historiques*, P. Bliard nous décrit la première rétractation solennelle d'un évêque intrus : tandis que Gobel, Lamourette, se réconcilièrent au pied de l'échafaud, Panisset, évêque élu du Mont-Blanc, auteur d'un « catéchisme important chrétiennement politique » signa en 1794 la formule suivante : « Je jure en face des magistrats du peuple dont je reconnais la toute-puissance et souveraineté de ne jamais me prévaloir des abus du métier sacerdotal auquel je renonce ». En 1796, Panisset se rétractait et annonçait son repentir, à ses consécrateurs intrus. Absous en 1798, l'évêque du Mont-Blanc mourut dans les fonctions de curé de campagne. M. Dubreuil (*Annales Révolutionnaires*, *août*) reproche à Marmontel sa palinodie : l'évêque insermenté d'Angers, Mgr Couët du Vivier de Lory lui avait refait, dit-il, « son âme de séminariste ». C'est encore un esprit fort que nous dépeignent les mémoires de Mlle de Boutellier (*Rev. des Questions Historiques*, 1er *janv.*), « M. de la Harpe, littérateur très remarquable, disciple de Voltaire et partisan de la Révolution ». Au début, le philosophe lit des tragédies et se félicite « de suivre la même ligne » que Robespierre au sujet de l'Etre suprême ; mais bientôt, changement à vue, le malheureux écrit à sa femme pour lui demander d'annuler leur divorce, lit la bizarre apologétique de l'abbé Girard (« le Comte de Valmont », tel en est le titre). Il s'entoure de livres saints et se prépare à la mort. Robespierre exécuté, la Harpe retrouve dans sa mémoire de vieux lettré, les vers d'*Athalie* : « J'ai vu l'impie adoré sur la terre ».

IV

Complétons nos dossiers. A propos de l'art religieux, le curé de Saint-Sulpice a écrit une lettre si modérée et si pertinente que Jean Cousin (*Echo de Paris*, 5 *déc.*) a pu parler d'une Revanche de Saint-Sulpice. Quant à M. Guiraud, il intitule simplement « la Revanche du bon sens » son apologie pro domo (*Croix du* 17-18 *déc.*). M. Georgin (*Revue Universitaire, déc.*), reprend « l'affaire des manuels ». Le principe d'adaptation, dit-il, régit tout l'enseignement. D'où nécessité de distinguer entre auteurs principaux et auteurs secondaires pour ne pas embrouiller les esprits; nécessité, pour être accessible, d'écarter une littérature trop ardue, ou trop subtile; nécessité enfin pour ne pas démoraliser de jeunes consciences, de faire le silence sur certaines productions.

Charles Maurras résout la question posée au sujet de Renan: Renan au Panthéon? « Le Panthéon est une église désaffectée; J. Lemaître appelait Renan une cathédrale désaffectée. En faisant entrer l'un sous la crypte de l'autre, on réalise les perfections harmonieuses du scandale, et du plus déplaisant... Ni lois, ni décrets ne pourront proposer à toute la France, comme autel national à vénérer en corps, une œuvre en avant de laquelle se détache le nom de la *Vie de Jésus*. »

B. Amoudru.

Bibliographie

E. LEVESQUE : *Nos quatre Evangiles. Leur composition et leur position respective.* Nouvelle édition revue, augmentée d'un plan de synopse. 1 vol. in-16, 382 p. Paris 1923. Beauchesne. Prix 7 fr.

L'auteur n'est pas idolâtre des théories les plus en faveur, qui prétendent expliquer l'origine et la composition de nos Evangiles. Il ne marche pas dans « le sentier battu de la critique », qui aboutit à une impasse. L'hypothèse dite « des deux sources » ne lui en impose pas. Une étude personnelle, directe, des Evangiles, poursuivie pendant les longues années d'un professorat très estimé, l'a conduit à une explication du problème synoptique et johannique très satisfaisante et beaucoup plus traditionnelle que les théories les plus récentes. Il est impossible, après la lecture de ce consciencieux ouvrage, de ne pas être fortement impressionné par les raisons qu'il expose. On ne peut pas ignorer cet ouvrage si l'on veut étudier le problème de la composition de nos Evangiles.

La première édition avait soulevé des objections. Dans cette troisième édition, l'auteur répond à tout, en un appendice de 15 pages. Ce qui achève de donner à cet ouvrage une valeur scientifique, c'est le plan détaillé d'une synope évangélique en 14 pages. Tous les faits et discours rapportés par nos quatre évangélistes viennent se ranger sans violence dans un cadre que tout le volume par avance justifie. L'auteur nous fait espérer une synopse complète réalisant ce plan. Puissions-nous ne pas attendre trop longtemps l'accomplissement de cette promesse!

ABBÉ PAUL BUYSSE, Professeur d'apologétique. — *Vers la Croyance.* Lettre-Préface de P. Bourget, de l'Académie française. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Desclée, 1922.

Cette nouvelle édition de cet excellent ouvrage sera lue par les collégiens, ainsi que le demande l'auteur, mais aussi, nous l'espérons par beaucoup d'autres. Trois questions fondamentales y reçoivent leur réponse : Y a-t-il un Dieu? Est-ce que j'ai une âme? Ai-je vraiment besoin d'une religion? La recommandation la plus utile que nous puissions en faire ne sera-t-elle pas de dire que l'auteur se présente comme un disciple du très regretté P. de Poulpiquet et que M. P. Bourget dans la préface qu'il a bien voulu écrire « estime que sa lecture ne saurait laisser indifférent aucun de ceux qui l'étudieront, s'ils cherchent simplement et sérieusement la vérité vivante, celle que cautionne... l'adaptation aux faits. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GASSETTE.

Les Affirmations de l'École Sociologique sur les Religions

Les affirmations de l'Ecole sociologique sont nombreuses. Elle prétend apporter un système d'explication générale de la vie humaine, rendre compte de toutes ses valeurs, intellectuelles, religieuses, morales, métaphysiques, expliquer tous les transcendentaux; c'est là une vaste entreprise; nous pourrions entrer dans le détail de chacune de ces affirmations, mais cela nous entraînerait loin. Dans une semaine consacrée à l'Histoire des Religions[1], nous nous consacrerons plus particulièrement à cette dernière et à ce qui s'y rattache directement. Nous examinerons donc les conclusions auxquelles parvient cette école en ce qui concerne la Religion.

1° *La Religion d'après Durkheim.* — La place faite à la Religion par l'Ecole sociologique est de premier plan. « Elle apparaît comme la forme capitale de la vie sociale dont toutes les autres ne sont que des dérivations tardives. » Elle exprime l'essence même de la société et de l'humanité. Les Economistes étaient préoccupés d'une toute autre conception de la société, quand ils voyaient dans les valeurs, la richesse, l'essentiel du social. Pour Durkheim, la société est d'origine essentiellement religieuse. Il importe donc de se bien rendre compte de ce qu'est la Religion.

Tout d'abord, il faut, pense-t-il, écarter de la défini-

1. Cet article contient les données essentielles d'une des deux conférences faites à la *Semaine de Tilburg* en septembre dernier sur l'Ecole Sociologique. La première exposait et discutait les *procédés de la méthode sociologique.*

tion d'une religion la notion de surnaturel. La définition de Max Muller « la religion est un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini » lui paraît devoir être rejetée, soit parce qu'elle ne serait pas originelle, soit parce qu'elle est donnée en fonction du mystère qui « ne tient qu'une petite place dans un petit nombre de religions avancées. »

Il faut écarter aussi de la définition de la Religion la notion de Divinité. Il y aurait, d'après Durkheim, des religions qui n'honoreraient aucun dieu et au reste toute une partie de la religion, les interdits et les rites seraient compris en dehors de toute idée d'une personnalité religieuse. Aussi rejette-t-il comme de fausses interprétations de la religion les systèmes animistes et naturistes que se sont disputés les théoriciens de l'ethnographie.

« Les phénomènes religieux, pense Durkheim, se rangent naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites : les premières sont des états de l'opinion ; elles consistent en représentation ; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de fait il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement » (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 50.)

« Toutes les croyances religieuses... présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales que se représentent les hommes en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots : *profane*, *sacré*. » (*Ibid.*) Les interdits et les rites protègent et isolent les choses sacrées ou leur sont ordonnés. Les croyances sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires ». Il en résulte que l'on peut donner cette définition de la religion : « Un système solidaire de croyances et de pratiques, relatives à des *choses sacrées* c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une

même communauté morale appelée Eglise tous ceux qui y adhèrent. » (p. 65.)

« La religion est donc un système de forces. L'homme qui vit religieusement n'est pas seulement un homme qui se représente le monde de telle ou telle manière ; c'est avant tout un homme qui sent en lui un pouvoir qu'il ne se connaît pas d'ordinaire, qu'il ne sent pas en lui quand il n'est pas à l'état religieux. « (Le *Sentiment religieux à l'heure actuelle*, p. 99.) Cette influence dynamogénique exercée sur les consciences et qui est la religion même a une cause. Expliquer la religion, c'est expliquer cette influence.

Or, pour bien comprendre la Religion, il ne faut pas la considérer dans l'aspect complexe qu'elle revêt dans les grandes systématisations religieuses, mais remonter aux formes élémentaires de la vie religieuse où nous la trouvons à l'état pur. Et justement Durkheim pense avoir trouvé la religion tout à fait primitive dans le totémisme australien. Le totémisme est un système de coutumes, de pratiques et de croyances liées intimement au totem. Le totem pour le croyant australien (d'après le sociologiste) est un nom collectif, un symbole du groupe ou de la tribu, et enfin le blason même de ce groupe et de cette tribu. « Ce blason est l'occasion d'un certain nombre de cérémonies ; bref tout ce qui exprime sous une forme ou sous une autre l'idée de la tribu est l'objet de la pensée et surtout du sentiment religieux de cette tribu. » (Belot, *ibid.*, p. 117.) L'objet de la pensée et de l'action religieuses totémiste, c'est ici la tribu même ; la religion est donc le sentiment de la communauté, de l'unité de la vie collective. Le totémisme est l'essence même de la tribu.

Généralisant cette explication Durkheim affirme, non seulement que la religion est sociale, nous n'en doutons pas, mais que la société est le *sujet* de la pensée religieuse ou plutôt de la fonction religieuse. « Elle est comme l'instinct vital du groupe social... elle n'est pas en nous par nous ; elle est en nous par la collectivité. » (Belot, p. 119.) La religion

est également *l'objet de la société*. Ce que le fidèle vénère et redoute dans ses dieux, c'est la société énoncée, formulée, symbolisée. Les objets, qu'ils soient réels ou imaginaires, ne sont jamais que la manière de transporter à l'extérieur, de rendre en quelque sorte visible ou pensable, la société. Evidemment nous sommes près de la théorie d'A Comte sur la religion de l'humanité.

Telle est l'idée fondamentale que l'école sociologique se fait de la religion. Durkheim n'hésite pas à rentrer dans les détails de la phénoménologie religieuse et à en expliquer les divers organes ou les diverses formes d'après cette conception.

L'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu. C'est une appropriation individuelle du *mana*, du sacré, de la force totémique. Le principe d'abord immanent dans chacun des membres du clan, se différencie en pénétrant dans les consciences individuelles, tout en conservant son caractère transcendental. L'âme humaine c'est une parcelle de la divinité totémique.

Les dieux sont des esprits ancestraux, des entités forgées à l'image des âmes individuelles, de la genèse desquelles ils sont destinés à rendre compte. L'idée d'âme joue dans leur création un rôle important. C'est par elle que la notion de personnalité a été introduite dans le domaine religieux, mais elle n'est elle-même qu'un mode du *mana ou* principe totémique. La création des personnalités mythiques n'est qu'une autre façon de penser les forces sociales essentielles. Et le grand Dieu, le Dieu suprême, c'est le sentiment tribal.

Si des représentations religieuses nous passons au domaine des *rites et du culte*, nous nous trouvons faire les mêmes constatations. Dans toute religion on retrouve le *système des interdits*, certains actes, certains objets sont tenus pour prohibés. Il est des jours fastes et néfastes, des tabous qui concernent certains objets. D'après Durkheim, il ne faut pas ramener ces

pratiques à une association d'idées, à une erreur de causalité, au sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, comme le pensent bien des ethnographes. Les choses, les objets ont une valeur religieuse, qui ne leur est pas inhérente, mais leur est conférée du dehors. Ce qui constitue le caractère sacré de l'objet « ce sont les impressions de réconfort et de dépendance que l'action de la société provoque dans les consciences » (p. 462) à l'occasion de leur perception.

A côté des interdits, une religion comporte un culte positif : rites mimétiques, rites représentatifs et commémoratifs, rites piaculaires. Entre tous les rites essentiels, deux semblent plus significatifs : la prière et le sacrifice.

La prière est éminemment un phénomène social. « Une prière n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. C'est le fragment d'une religion. On y entend retentir l'écho de toute une immense suite de formules ; c'est un morceau d'une littérature, c'est le produit de l'effort accumulé des hommes et des générations. » (Mauss, p. 31.). Le contenu de la prière est donc social ; sa forme l'est également. « Elle n'existe pas en dehors du rituel. Or le rite, quelle qu'en soit la forme et le but est essentiellement « un acte traditionnel, efficace, qui porte sur les choses sacrées » c'est-à-dire un ensemble de procédés pour atteindre le *mana*. La prière est donc un rite religieux oral, portant directement sur les choses sacrées, une manière d'atteindre le sacré par la parole. Et voici justement, pour en donner une description claire dans un fait *élémentaire*, un échantillon du type originel de la prière : les formules de l'*Intichiuma* des Australiens, qui liées au culte totémique proviennent comme lui de la vie tribale.

Et qu'on n'objecte pas, déclare M. Mauss, que la prière chrétienne ne ressemble en rien à l'*intichiuma ;* elle est un produit social complexe, pénétré de toute une dogmatique ; il n'y est parlé que des choses consacrées, c'est-à-dire sociales : « Même dans l'oraison mentale où selon la formule le chrétien s'abandonne

à l'Esprit, cet Esprit qui le domine, c'est celui de l'Eglise, les idées qu'il agite sont celles de la dogmatique de sa confession, les sentiments qui s'y jouent sont ceux de la morale de son groupement. » (p. 31.)

Le *sacrifice* est un rite des plus complexes; il a fait l'objet d'une étude toute particulière de l'Ecole Sociologique (*An. soc.*, Mauss, 1897-98). Ecartons d'abord les explications habituelles: dons et offrandes faits aux dieux; celle aussi de Robertson Smith, qui y voit une alliance par le sang. Selon l'Ecole sociologique, « le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle l'intéresse » (p. 41.) Sous la diversité des rites, un même mécanisme social se trouve supposé. Le schéma du sacrifice comporte une « entrée dans le sacrifice », qui a pour but d'introduire dans le sacré, plus ou moins profondément suivant leur rôle, les divers participants du sacrifice. Le sacrifiant d'abord, qui se purifie et se prépare religieusement. « Il passe du monde des hommes dans le monde des dieux ». Le sacrificateur qui est l'intermédiaire habituel entre la divinité et l'homme et qui déjà appartient au monde sacré, mais qui accomplit encore diverses cérémonies puricatrices afin de se préparer à sa fonction. Le lieu, les instruments sont également sanctifiés. La victime enfin est introduite dans le monde sacré; on la baigne, on lui fait diverses libations; on invoque les dieux sur elle; on la place dans une position et une orientation spéciales. Puis vient l'immolation, l'acte essentiel du sacrifice. « Par cette destruction de la victime, l'acte essentiel du sacrifice est accompli. La victime est séparée du monde profane; elle est *consacrée, sacrifiée* dans le sens étymologique du mot et les diverses langues appellent *sanctification* l'acte qui la met dans cet état. Elle change de nature comme Démophon, comme Achille, comme le fils du roi de Byblos, quand Déméter, Thétis et Isis consument dans le feu leur humanité... Sa mort était celle du phénix; elle renaissait sacrée. Mais le phénomène qui se passait à ce

moment avait une autre face. Si d'une part l'esprit était dégagé, s'il était passé complètement « derrière le voile » dans le monde des dieux, d'un autre côté, le corps de la bête restait visible et tangible ; et lui aussi par le fait de la consécration était rempli d'une force sacrée, qui l'excluait du monde profane... Aussi ses restes étaient-ils entourés d'un religieux respect : on leur rendait des honneurs. Ce qui survivait de l'animal était ou attribué tout entier au monde sacré, ou attribué tout entier au monde profane, ou partagé entre l'un et l'autre. » (*Ibid.*, p. 71.) Au fond « la victime est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit. Grâce à elle, tous les êtres qui se rencontrent au sacrifice s'y unissent. Toutes les forces qui y concourent se confondent. » (p. 83.) Et, en définitive, sous la diversité des formes qu'il revêt, le sacrifice est toujours constitué d'un même procédé. « Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. » (p. 133.) Or c'est là une fonction éminemment sociale. « D'une part ce renoncement personnel des individus ou des groupes à leurs propriétés alimente les forces sociales. Non sans doute que la société ait besoin des choses qui sont la matière du sacrifice ; tout se passe ici dans le monde des idées et c'est d'énergies mentales et morales qu'il est question... D'autre part, les individus trouvent à ce même acte leur avantage. Ils se confèrent à eux et aux choses qui leur tiennent de près la force sociale tout entière. Ils revêtent d'une autorité sociale leurs vœux, leurs serments, leurs mariages. Ils entourent, comme d'un cercle de sainteté qui les protège, les champs qu'ils ont labourés, les maisons qu'ils ont construites En même temps, ils trouvent dans le sacrifice le moyen de rétablir les équilibres troublés: par l'expiation, ils se rachètent de la malédiction sociale, conséquence de la faute et rentrent dans la communauté ; par les prélèvements qu'ils font sur les choses dont la société a réservé l'usage, ils acquièrent le droit d'en jouir. La

norme sociale est donc maintenue sans danger pour eux, sans diminution pour le groupe. Ainsi, la fonction sociale du sacrifice est remplie tant par les individus que par la collectivité. Et comme la société est faite non seulement d'hommes, mais de choses et d'événements, on entrevoit comment le sacrifice peut suivre et reproduire à la fois le rythme de la vie humaine et celui de la nature ; comment il a pu devenir périodique à l'usage des phénomènes naturels, occasionnel, comme les besoins momentanés des hommes, se plier enfin à mille fonctions. » (p. 37.)

On voit ce qu'est la Religion et ses divers organismes pour l'Ecole sociologique : conception de forces imaginaires qui aident la société à prendre conscience d'elle-même ; pratiques également sans objet autre que la tonification de la vie sociale. Tout cela, au reste, produit par la vie en collectivité, participant à son relativisme intellectuel et moral. Les forces religieuses ont la réalité des constructions sociales auxquelles elles sont liées, mais les symboles dans lesquels elles sont pensées et les figurations rituelles qu'elles revêtent sont imparfaites et peuvent être vidées de tout objet autre que le social même, et partant laïcisées. C'est, au fond, la légitimation d'une certaine religion sécularisée et athée.

...Enfin, dernier exemple des ambitions de l'Ecole sociologique, voici naître l'explication sociologique *des saints*. C'est M. Czarnowski qui, dans son ouvrage, *Le Culte des Héros et ses conditions sociales*, a tenté cette entreprise. S'attachant à saint Patrick, il le définit un héros. Qu'est-ce qu'un héros pour l'Ecole sociologique. Le héros est l'incarnation d'une valeur, c'est-à-dire d'espoirs ou d'idéaux collectifs... Le héros est un témoin et un champion de l'ordre d'êtres ou de choses dont il incarne la valeur par définition. Cette valeur est une valeur sociale : il est le représentant d'un groupe ou d'une chose sociale. Ainsi, l'héroïsation et la canonisation sont des actes publics analogues à l'institution d'un régime ou à la nomination d'un magistrat. Le héros incarne un idéal social dont il est

issu ; généralement ce héros est un homme, et n'est déclaré tel qu'après sa mort, par une sorte de divinisation dont son corps garde une part. Or, les saints sont une catégorie spéciale de héros, « ce sont des héros dont la notion de sainteté est subordonnée à un idéal moral et religieux, fixé par la théologie. Le saint doit réaliser un type de vie morale et accomplir des actes déterminés *a priori* par les textes sacrés et par la tradition de l'Eglise. A la fixation de l'idéal de sainteté président d'autre part des croyances eschatologiques. Le saint est l'instrument humain qui fait éclater la gloire de Dieu et qui travaille au salut du prochain et au sien propre. La notion de sainteté est ainsi propre aux sociétés qui sont constituées en églises ou en sectes, puisque ce sont les conditions essentielles dans lesquelles une théologie peut s'élaborer. » (p. 28.)

Partant de cette définition, le sociologue, après avoir inventorié les textes, met en rapport la légende de saint Patrick avec la mythologie irlandaise des fêtes, puis avec les représentations irlandaises de la mort et des morts. Il en conclut que saint Patrick est un héros du même type que les héros irlandais. Ce héros et le culte qui l'entoure a été construit par l'état social de l'Irlande et le christianisme et les druides ont collaboré à créer sa légende. « Par lui, le groupe s'affirme en tant que collectivité humaine, en même temps que le héros représente le droit du groupe sur la chose dans laquelle celui-ci voit la garantie de sa stabilité. La notion *de héros* est la résultante d'une suite de jugements synthétiques qui portent, d'une part, sur la perception qu'a le groupe de sa propre existence en tant que collectivité humaine, de l'autre, sur l'expérience de ce qui constitue pour lui la valeur sociale fondamentale. » (p. 329.)

Telles sont, brièvement marqués, les différents essais de l'Ecole sociologique dans le domaine religieux ; on peut voir qu'elle pense bien ne laisser aucun des phénomènes religieux sans l'explication sociologique qu'il comporte. Après avoir résumé les principales positions de ce système explicatif de nos croyances, il

reste à examiner les preuves par lesquelles il le justifie et la valeur qu'elles peuvent avoir.

II

En résumant le système (qui est l'application de la méthode que nous avons exposée dans notre première conférence), nous nous sentions portés à chaque instant à accuser le sophisme fondamental ou les confusions sur lesquelles il est étayé. Nous avons préféré en présenter la critique d'ensemble afin de ne pas nuire à l'exposé du système.

1° *Les options philosophiques du système : a*) le positivisme. — Derrière les arguments, il faut voir d'abord et au fond, chez Durkheim et son Ecole, l'*option philosophique positiviste* déjà signalée. La vie religieuse lui paraît « avoir pour objet d'élever l'homme au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie supérieure à celle qu'il mènerait s'il obéissait uniquement à ses spontanéités individuelles » (p. 592) ; la morale a un but analogue. Il ne se peut, pense-t-il, que de tels impératifs proviennent ni de l'expérience ni de la raison individuelle, puisqu'ils la dépassent ; il reste qu'ils soient produits par la société. Les jugements de valeur, les catégories sont donc, pour lui, *a priori* d'origine sociale. Il défend cette position fondamentale, en marquant contre les empiristes la distance qui sépare le droit du fait, le nécessaire du contingent ; les catégories ne peuvent dériver de l'expérience ; elles lui sont hétérogènes. Soit ! Mais il ajoute (ce qui au reste est intéressant) : Elles ne peuvent dériver de la raison a priori, car il reste à justifier le primat de la raison sur l'expérience. On ne le peut qu'en admettant une sorte de participation mystique de la raison à la Raison divine, ce qui est transposer le problème dans l'inconnaissable... Si on admet, au contraire, l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible, qui permet d'échapper à ces difficultés. La société s'impose aux individus ; elle leur donne les directions qui sont né-

cessaires à la vie collective... Et ces directions font partie de la nature. Le règne social est un règne naturel ».

Le primat sociologique est affirmé ici d'abord sans doute dans l'explication des principes mêmes de la connaissance, qui ordonnent les grandes valeurs morales et religieuses. Mais surtout on écarte la valeur de la raison : 1° parce qu'elle paraît trop fixe pour rendre compte du sol mouvant des faits; et d'autre part parce que 2° en impliquant Dieu, elle rejetterait loin le rationalisme, négateur des causes invisibles. Au point de départ de cette explication des religions on trouve donc la négation de Dieu et de la Raison raisonnante. C'est bien l'affirmation *a priori* de la doctrine positiviste. Pour étudier les religions, c'est un point de départ qui, évidemment, manque d'impartialité, que de leur dénier *a priori* toute valeur vraie. Et on ne s'étonnera pas des conclusions qu'apportera une telle disposition d'esprit. Car, sous les formules de bienveillance, c'est le doctrinaire antireligieux qu'il faut savoir reconnaître. « Il y a dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles... Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice, au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront pendant un temps de guide à l'humanité... Déjà nous avons vu comment la Révolution institua tout un cycle de fêtes pour tenir dans un état de perpétuelle jeunesse les principes dont elle s'inspirait. Si l'institution périclita vite, c'est que la foi révolutionnaire ne dura qu'un temps; c'est que les déceptions et le découragement succédèrent rapidement au premier moment d'enthousiasme. Mais quoique l'œuvre ait avorté, elle nous permet de nous représenter ce qu'elle aurait pu être dans d'autres conditions, et tout fait penser qu'elle sera tôt ou tard reprise. Il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux » (p. 611). Tel est

le positivisme relativiste destructeur de toute foi stable religieuse ou morale, dont s'inspire cette école aux apparences doctrinaires et absolues.

b) *Le primat sociologique.* — A cette négation positiviste, s'ajoute le parti pris de ne voir dans les religions que l'aspect social. « De toutes les forces qui environnent l'homme, la force sociale serait la seule qui l'ait impressionné et qui ait suscité dans son esprit des sentiments et des hypothèses diverses. Pourquoi, dit M. Belot, imaginer que la fonction esthétique, que la fonction intellectuelle, le besoin de comprendre les choses, que même les besoins physiques, la nécessité de l'adaptation au milieu cosmique, que tout cela n'a pas contribué à la formation des religions? Je n'en sais pas de raisons. » (*Le Sent. rel.*, p. 121.) Pour nous, qui savons mieux que Durkheim et M. Belot, ce qu'est une religion, nous ne pouvons méconnaître ce qui lui donne force, autorité : l'élément intellectuel. Une religion qui n'est point *vraie* pour *le* fidèle a cessé d'être. « Quel est l'homme qui continuerait à prier dans l'hypothèse où il saurait pertinemment qu'il ne prie personne et qu'il s'adresse vaguement à une collectivité qui ne l'écoute pas. Quel est l'homme qui continuerait à communier, s'il croyait que la communion est un simple symbole et qu'il n'y a rien de réel là-dessous. » (Belot, *ibid.*) On le voit, la fonction intellectuelle, personnelle, doit être intégrée dans la Religion. Cette dernière est essentiellement un organisme de salut et ce salut est pensé, senti, recherché socialement, parce qu'il l'est tout d'abord individuellement.

Ce parti pris de ne voir dans la Religion que le social vicie au reste toutes *les démarches analytiques qui doivent suivre*. Comment est-elle définie cette religion? D'un aperçu d'ensemble des religions humaines se dégage, d'après Durkheim, une définition préalable à toute étude de la Religion. Cette définition nous présente la religion comme reposant sur l'opposition du sacré et du profane et l'étude des formes élémentaires de la Religion nous révèlerait seulement le sens de cette opposition et la véritable signification du sacré

qui serait entièrement sociale. La notion du sacré est religieuse certes, mais en quoi est-elle exclusivement sociale? en quoi surtout est-elle dégagée de tout intellectualisme qui la supporte? D'ailleurs la notion de sacré est secondaire pour l'âme religieuse ; celle de vérité, de bien, de justice lui sont antérieures et c'est par elles, au fond, que le croyant justifie sa foi et se donne des raisons d'y adhérer. Cette définition positiviste de la Religion, vue par l'extérieur, par le côté social, écarte donc *a priori* des Religions dont on prétend rendre compte, les éléments essentiels qui les soutiennent et dont les croyants se réclament. Tant il est vrai que, pour comprendre une religion, rien ne vaut d'y adhérer, d'être un homme religieux. Mais au fait, n'oublions pas que l'école sociologique n'a point pour but de comprendre seulement la Religion, mais de lui substituer une organisation sociale disciplinaire, qui, la vidant de tout contenu doctrinal, sera la forme laïque de la discipline morale et sociale nécessaire à l'ère positiviste.

2° *Les notions religieuses n'ont pas une origine sociale.* — *a*) Cette *notion du sacré*, fondement de la vie religieuse, comment M. Durkheim en établit-il la vérité et l'origine sociale? Tout d'abord par une affirmation. « D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. » (*Formes élém.*, p. 295.) Le dieu, en effet, est supérieur à l'homme et le tient dans sa dépendance. La société, elle aussi, entretient en nous la sensation d'une certaine dépendance. Nous la révérons comme le dieu, parce qu'elle est investie d'une autorité morale ; elle suscite des actes ou les inhibe, abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns ou des autres. Justement parce qu'ils sont élaborés en commun, ces sentiments revêtent ces caractères particuliers. Mais il y a ici une vraie confusion verbale. La vie collective peut fort bien amplifier, grandir, élever les

sentiments humains, mais ces sentiments, les idéaux qui les supportent lui préexistent au moins logiquement. L'homme ne se trouve nullement en respect devant un impératif dont il ne peut justifier l'origine. C'est une force qui l'écrase ; il ne le respecte que quand il le reconnaît comme une puissance d'ordre moral et qu'il voit en lui quelque reflet de la divinité. L'inconscient, social, pour impératif qu'il soit, ne vaut pas, pour nos esprits, le Dieu qui sauve et commande.

b) Dieu, ajoute M. Durkheim, est une autorité, il est aussi une force sur laquelle nous nous appuyons. Et cette force est sociale. « Il y a, écrit M. Durkheim, de ces circonstances où cette action réconfortante et vivifiante de la société est particulièrement manifeste. Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables, quand nous sommes réduits à nos seules forces... L'histoire abonde en exemples de ce genre. Il suffit de penser à la nuit du 4 août, où une assemblée fut tout à coup portée à un acte de sacrifice et d'abnégation auquel chacun de ses membres se refusait la veille et dont tous furent surpris le lendemain... Voilà ce qui explique l'attitude si particulière de l'homme qui parle à une foule, si du moins il est parvenu à entrer en communication avec elle. Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule, dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de dominateur ; sa pensée même est impatiente de mesure et se laisse facilement aller à toute sorte d'outrances. C'est qu'il sent en lui une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui : il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète... Il y a des périodes historiques où sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les inter-actions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent, s'assemblent davantage. Il en résulte une effervescence générale, caractéristique des époques révo-

lutionnaires ou créatrices... C'est là ce qui explique, par exemple, les croisades et tant de scènes, ou sublimes ou sauvages, de la Révolution française. Sous l'influence de l'exaltation générale, on voit le bourgeois le plus médiocre ou le plus inoffensif se transformer soit en héros, soit en bourreau. » (p. 301.) Et au reste, dans la vie commune, tout un afflux d'énergie nous vient du dehors. L'homme qui fait son devoir est en harmonie morale avec ses contemporains et est soutenu par la sympathie qui lui donne un *tonus* moral.

Nous retrouvons ici la confusion entre l'idéal et la société. Il n'est pas douteux que la collectivité exerce une action profonde sur les idéaux des hommes ; elle les grandit ; elle décuple nos émotions ; elle leur donne une stabilité et une puissance incomparables ; mais ces idéaux sont d'abord des idées, des représentations conçues, recherchées, aimées. Les croisades ont été populaires, parce que la foi et les idées chrétiennes émouvaient la foule. La Révolution a entraîné les masses à raison d'un idéal pseudo-évangélique de bonheur social et de vertu qui sollicitait les esprits. Il ne faut pas rétrécir, en en faisant des bouleversements inconscients et collectifs, ces grands mouvements de peuples inspirés par des idées vraies ou fausses. Et qu'est-ce que ce délire en commun aurait de religieux ? N'est-il pas plutôt, quand les idées sont fausses, un fait pathologique ?

c) Enfin, dernière preuve de l'origine sociale des religions : *la Société créerait de toutes pièces des choses sacrées*. « Qu'elle vienne à s'éprendre d'un homme, qu'elle croie découvrir en lui les principales aspirations qui le travaillent, ainsi que les moyens d'y donner satisfaction et cet homme sera mis hors pair et comme divinisé ». Tout aussi bien que les hommes, la société consacre des choses, notamment des idées. Qu'une croyance soit unanimement partagée par un peuple et pour des raisons que nous avons exposées, il est interdit d'y toucher, c'est-à-dire de la nier, de la contester ». Ici encore nous ne nions pas le rôle de la

société, mais nous n'oublierons pas de marquer que cette sorte de respect dont elle entoure les choses et les hommes vient avant tout de l'idée et rien ne le prouve mieux que les essais pour fonder la religion laïque et la vénération des fondateurs de la république, qui n'aboutit à aucune révérence, parce que l'idée religieuse n'est pas à la base. Le culte du soldat mort pour la Patrie nous émeut religieusement, parce qu'il participe à des idées de patrie, de sacrifice, qui sont en effet religieuses par quelque côté.

Et ici, je pense avec M. Belot qu'il y a un véritable abus de langage. La définition de la Religion et du sacré, si elle vient à englober tant de choses ne me paraît plus convenir à la Religion en tant que telle. La religion du beau, la religion socialiste, la religion des droits de l'homme, la religion de la révolution et jusqu'à la religion de l'honnête homme qui n'en professe aucune, n'est-ce pas là pur verbiage et vaine rhétorique? Ou bien ne prétend-on pas nous duper et faire évanouir le concept spécifique de la Religion pour le fondre dans le social, après quoi on prouvera facilement qu'il en dérive. Toutes ces expériences de la création de forces religieuses contemporaines ou historiques sont donc douteuses et arbitraires; il faut nous réfugier dans une autre preuve: c'est celle de la Religion élémentaire.

3° *L'argument de la Religion élémentaire.* — Le vrai argument en faveur de l'origine sociologique de la Religion est un argument de fait. Or, les faits contemporains, nous l'avons prouvé, sont contestables. Durkheim a recours à un fait qui lui paraît probant entre tous: La Religion élémentaire est sociologique. On sait qu'il entend par religion élémentaire: la forme primitive de la religion, celle qui est la plus simple, la plus rudimentaire, et dont toutes les autres sont des amplifications. Or, quelle est cette religion élémentaire? C'est le totémisme, et Durkheim de décrire la religion totémiste telle que nous l'avons indiquée plus haut, religion du sacré mais dans laquelle on ne trouve ni idée de Dieu ni idée d'âme originaire—

ment du moins. Et afin de montrer comment le totem est créé par le clan, il décrit les milieux sociaux effervescents de l'Australie, tels que Spencer, Gillen, Strelow les ont observés à l'époque des assemblées. Alors les forces du clan sont pensées sous forme de totem qui sert d'emblème et de drapeau, qui est le corps visible du clan. Alors, les hommes se sentent transposés dans un monde spécial, sacré, et les objets animaux ou végétaux auxquels ils se trouvent mêlés sont imprégnés du *mana* qui les anime.

On ne saurait dissimuler les nombreux postulats d'un tel argument, postulat d'abord de l'évolutionnisme, qui fait sortir du rudiment par seule voie de différenciation tout le complexe des sociétés civilisées. Il n'y a pas de différence de nature, mais de degré, entre les religions ; et toutes les Religions, y compris celle de J.-C., sont ramenées au mystère des churingas, observés chez les Aruntas et les Kamilaroi ; le sacrifice et la prière — celle du *Pater* sans doute — est fonction des formules de l'Intichiuma ; l'obscure conscience morale prélogique, selon l'expression de M. Lewy Bruhl, des sauvages totémisants est la mesure et l'explication de la morale et de la Religion de Jésus-Christ !

Cette manière de concevoir le développement religieux sous forme de biologie évolutionniste, en partant d'une cellule primitive, est d'une simplicité déconcertante ; elle transforme, sans scrupule, le réel observé. De fait, pour opérer cette réduction, M. Durkheim nous apporte des raisonnements sur un petit nombre de faits ; « ils sont un effort énergique et persévérant pour encadrer les faits dans la série des notions qui sont tirées du postulat initial ». (Loisy, p. 75.)

Mais c'est en vain. D'abord qui pourrait dans la cellule primitive d'un être vivant percevoir les virtualités qu'il contient. C'est la vie seule qui les révèle. Ce n'est qu'à posteriori qu'on les peut découvrir. Dans les sciences sociales, c'est bien plus compliqué encore. Un fait social n'est pas un organisme simple qui se

développe spontanément ; c'est chose fort complexe, sur quoi diverses influences s'exercent, dont il est difficile de déterminer l'essence et les virtualités. On ne peut dire en présence d'une religion donnée qu'elle a la même origine qu'une autre et que dans une religion élémentaire on voit en simple ce qui se trouve dans toutes les religions, même les plus élevées. Il est seulement possible de marquer la similitude des divers organes religieux, parce qu'ils satisfont à des besoins semblables.

Le totémisme, religion élémentaire, ne peut donc nous paraître contenir virtuellement les religions actuellement existantes, qu'autant qu'on nous aura prouvé 1° que, historiquement, elles en dérivent ; 2° qu'aucune influence étrangère n'est venue modifier le développement spontané du germe primitif. Or, cette démonstration est une tâche manifestement au-dessus des forces humaines.

Durkheim il est vrai a pensé étayer son système de la Religion élémentaire sur les faits observés en Australie. Mais ici nous lui ferons bien des critiques au nom de l'ethnographie. « Tout d'abord, est-ce bien la religion élémentaire, la première forme de civilisation que nous décrit M. Durkheim sous la désignation de totémisme. La Religion des Australiens lui paraît dépasser en simplicité toutes celles qu'il connaît et lui paraît pouvoir s'expliquer sans qu'il soit nécessaire de se référer à une religion antécédente. La primitivité ainsi conçue n'est-elle pas purement conceptuelle? Il ne s'agit pas de la primitivité positive et historique, mais de l'élément logique qui lui paraît inclure dans sa définition l'essence même des institutions à venir.

Une telle façon de concevoir le développement de l'humanité ressemble un peu à un système philosophique bien construit et groupé sous un fait ou une hypothèse dont la vérification n'a point été faite, mais est supposée et admise *à priori*.

Le mot élémentaire (essentiel), lorsqu'il s'agit de religion, se ramène en effet pour M. Durkheim à ce

qu'il conçoit lui-même comme essentiel dans une religion. Or, il en exclut les dieux, y intègre la magie, la conception du sacré et l'impératif social. Le totémisme, sans idée d'âme ni de Dieu, lui paraît ainsi assez bien convenir à sa définition de la religion : « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées ». Mais si, par exemple, on y introduisait les dieux — ce qui paraît essentiel à tout ethnographe — le totémisme, du même coup, ne serait plus pour Durkheim la religion élémentaire.

Or, il arrive que le totémisme étudié par les divers ethnographes n'apparaît nullement comme une des premières formes de religion ni de société. Il n'est primitif ni logiquement, ni en fait. Frazer, Van Gennep, sont d'accord au fond sur ce point avec le P. Schmidt. « Le totémisme n'est pas lié par ses entrailles à la Religion, a écrit le si regretté P. Bouvier. Il peut se passer de la Religion et la Religion, de son côté, peut se passer de lui. Elle a plutôt à souffrir de son contact. Le totémisme est avant tout une forme spécifiée d'organisation sociale ou la Religion peut se développer, bien qu'avec beaucoup plus de peine qu'en d'autres types de société, où la magie, au contraire, semble beaucoup plus à son aise » (*Semaine d'ethnol.*, 1913, p. 143). Enfin, le totémisme n'est pas universel. Les investigations ethnologiques de Durkheim se sont bornées à l'Australie, qui est le terrain de prédilection de cette institution. On a trouvé des traces de totémisme dans les deux Amériques, en Afrique, chez les Fangs en Polynésie. C'est une forme sociale répandue, mais beaucoup de peuplades non civilisées n'en conservent pas de traces ; il est donc vain de vouloir en faire dériver toute forme religieuse, puisque ces formes religieuses existent sans cet appui. On le voit : le fait élémentaire est mal choisi ou plutôt il a été choisi tout exprès pour se passer des esprits et des dieux et de toute métaphysique religieuse.

Nous n'avons pas la place pour suivre ici une à une les diverses institutions morales et religieuses, dont l'Ecole sociologique entreprend l'explication et mon-

trer, par le détail, le caractère artificiel de sa construction. L'âme, ni les dieux, la morale, ni la responsabilité, le sacrifice, ni la prière, les saints enfin ne sont pas sortis de pied en cape de la société en tant que telle ; leur origine est plus simple et une étude objective la révèle aisément. Sur la raison d'être de ces grandes notions religieuses et des impératifs moraux la solution catholique si simple, si conforme aux données du réel s'impose à nous. La raison humaine et la foi révélée concourent avec les besoins de la nature humaine et de la vie sociale à les établir. L'individu préexiste à la société qu'il constitue. En dehors de l'étude directe des consciences, on ne peut attendre en matière sociale d'explication dernière

Concluons. Le sociologisme moral n'ayant pas un fondement plus solide que le sociologisme religieux, si l'on compte, pour donner à l'Etat futur une autorité morale et religieuse, absolue et laïque, sur cette sorte d'impératifs collectifs, qui ne voit que sous prétexte de nous libérer de ce qu'ils appellent nos vieux préjugés religieux, ces doctrinaires athées vont nous faire les esclaves d'un étatisme non justifié, ni justifiable, et dont les arrêts seront infaillibles *a priori*.

Le croyant accepte dogme et autorité religieuse et se soumet à l'un et à l'autre par raison et par foi religieuse ; l'adepte de la méthode sociologique, tout en pensant que les concepts et les doctrines qu'il professe sont transitoires et sans valeur intellectuelle, devra les aimer et les servir aveuglément. Ce sera vraiment le *Credo quia absurdum*.

A. Bros.

L'Humanisme Chrétien

(Suite[1])

II

LES DEUX ORDRES OU LA LOYAUTÉ DU CHRISTIANISME

Renatus, né deux fois. (Joan. III, passim.)

Le christianisme a toujours présenté les valeurs humaines sur deux plans de hauteur inégale. Et pour entrer dans son génie, cette distinction entre les deux ordres est aussi nécessaire à bien entendre que la doctrine exacte sur la divinité de Jésus-Christ. Trop de bons esprits étrangers aux exigences précises du dogme, croient volontiers, sur la foi de détracteurs malveillants ou d'apologistes pressés, que le système chrétien est facile à connaître et à exposer. On a trop complaisamment insisté sur la clarté du petit catéchisme que l'Eglise fait apprendre à ses enfants. En réalité, la tradition catholique porte sur l'homme un jugement qui n'est pas simple; et le moins qu'on puisse dire de cette doctrine complexe, c'est qu'elle est écrite en deux tons, d'ailleurs harmonisés.

Il y a donc deux ordres de valeurs humaines, l'ordre naturel ou de création, l'ordre surnaturel ou de grâce, qu'on appelle aussi le plan de Rédemption. Ces deux ordres, à supposer que par impossible ils fussent restés sans relations entre eux, auraient eu deux fins distinctes, c'est-à-dire que l'homme aurait soutenu avec Dieu, dans l'un et dans l'autre, des rapports différents, qui l'eussent amené à se définir et à s'apprécier deux fois, qui l'eussent obligé à deux élans superposés, d'abord vers le Créateur du monde, puis vers le Père qui est dans les cieux. En fait la fin surnaturelle est la fin dernière et même l'unique fin, et elle assure la rencontre définitive et amoureuse avec Dieu. Mais l'ordre naturel n'a pas été détruit, ni absorbé par

1. Voir *Revue apologétique*, n° du 1er mars 1923, p. 641 sqq.

son supérieur. Il demeure, dans un état instable, où il peut encore se connaître et se définir à part, sans pouvoir se contenter de soi-même, ni même se suffire. Il n'est pourtant pas un simple instrument au service de la surnature ; et celle-ci, qui s'appuie sur lui, ne pourrait pas se passer de l'ordre primitif pour se constituer et développer ses progrès.

Cette conception nuancée qui prétend décrire une situation délicate laisse au moins entendre que l'humanité reste en mouvement vers Dieu sans l'avoir encore approché suffisamment. Il y a de l'*irrédentisme* en nous. L'ordre naturel, s'il fût demeuré seul, eut peut-être été une solution franche ; l'ordre surnaturel, s'il avait fini sa tâche qui est de s'infiltrer dans la nature pour l'imprégner toute, serait une autre solution définitive. Actuellement, le mobile que nous sommes se déplace entre les deux termes, oscillant d'un pôle à l'autre ; et l'homme, comme disait volontiers le Moyen-Age, est un voyageur qui a quitté Jéricho et n'est pas encore entré à Jérusalem. Sans images, — mais peut-on exprimer sans images ces choses indicibles? — la créature raisonnable, en quête de sa fin qui est le Dieu de la surnature, est dans un état d'inquiétude intérieure, que saint Paul ose comparer à l'enfantement douloureux d'une femme gémissante. Nous sommes en route et en chasse, et, pour tout dire, dans une situation violente, qu'il est inutile de rêver commode, et qui ne pourra pas se simplifier avant notre arrivée aux portes éternelles.

Telle est la haute philosophie, si conforme d'ailleurs à l'expérience et aux lamentations des hommes, qui se cache dans cette doctrine du Péché Originel, dont on parle si souvent et que l'on connaît si peu. L'homme, dit ce dogme magnifique, commence son existence morale et religieuse dans la privation de la fin surnaturelle qui est la sienne de par la volonté de Dieu ; toute sa vie, il doit entreprendre avec précautions, — crainte et tremblement, disent les prédicateurs, — le grand travail de son salut, qui consiste dans l'acquisition de cette destinée supérieure. En attendant, le

péché originel, c'est-à-dire cet état inacceptable d'où il est parti, laisse sinon dans sa nature théorique, au moins dans son action pratique, des conséquences qui pèsent sur la société elle-même, laquelle demeure, elle aussi, en plein mouvement vers un état définitif qu'elle n'a pas atteint. Il y a quelque part une blessure non guérie, une cassure mal réparée, une lutte inachevée, et l'issue de la crise demeure incertaine.

Toutes ces comparaisons sont bonnes. La vision du mouvement est la meilleure de toutes, à la condition de la compléter aussitôt par une autre plus statique : l'ordre naturel, non aboli encore, bien que destiné à l'être un jour, se trouve au milieu des eaux de la grâce comme un solide non encore dissous, gardant sa consistance propre, empêchant que toute la masse où il doit se fondre un jour, ne soit déjà liquide ; il est susceptible en attendant de pouvoir être étudié, sinon pesé, à part. Attaqué par la puissance du suc généreux où il baigne, il lui résiste, ayant à la fois le droit de s'affirmer et le devoir de se laisser mourir, destiné à ne faire qu'un plus tard avec la masse totale et ne pouvant pas encore y disparaître tout entier.

C'est une position terrible : mais comme elle est intéressante ! En dépit du principe de contradiction, nous sommes et nous ne sommes pas. Et si quelque espoir peut donner du charme à notre vie misérable, n'est-ce pas qu'elle soit un problème qui réclame inexorablement une solution, et un drame personnel qui va se dénouer ? Et puisque nous ne pouvons pas encore être au repos et au terme, notre bonheur, et, comme disait le Christ, notre joie, ne sont-elles pas de savoir que nous sommes en marche sous le regard d'un Dieu paternel qui de loin nous regarde approcher. A défaut de la fin que nous ne posséderons que plus tard, nous goûtons du moins le plaisir de la conquête ; privés jusqu'à nouvel ordre de la vue de Dieu, nous sommes du moins à sa recherche. Sous cette lumière, la vie du chrétien apparaît d'un prix inestimable, et tellement passionnante que saint Paul, à certaines heures, ne savait que choisir entre se laisser dissoudre avec le Christ ressus-

cité, ou continuer d'attendre ici-bas en compagnie de ses frères mortels.

Aussi, depuis que cette doctrine étrange et complexe, non pas subtile, mais fine et angoissante, s'est installée dans le monde, toutes les situations ont cessé d'être simples, et la chrétienté est devenue un immense terrain d'expérience. A peine le Christ était-il disparu que quantité de problèmes sont nés qui cherchent encore leur solution, et qui entretiennent dans l'esprit des hommes, avec le goût des choses invisibles et des valeurs spirituelles, une inquiétude salutaire et des préoccupations intelligentes : la terre, cette pauvre terre de sang, de volupté et de mort, la trop célèbre vallée de larmes, est maintenant champ d'exercices et laboratoire d'idées. Qu'un seul exemple suffise : l'ordre naturel socialement organisé, c'est l'Etat ; l'ordre surnaturel socialement organisé, c'est l'Eglise. Or que de systèmes théoriques, que de décisions pratiques ont prétendu résoudre les rapports des deux cités, sans qu'on ait pu jamais s'arrêter à aucune solution définitive, sans que le christianisme ait jamais cessé d'être gênant pour les grandes puissances historiques.

Mais que sont ces problèmes de politique religieuse, trop gros pour être tout à fait délicats, à côté des problèmes de vie intérieure que le catholicisme a posés? « Je suis venu apporter la guerre, a dit le Christ, non la paix ». On l'a bien vu. L'Evangile a dédoublé l'homme, et posé le problème des valeurs relatives des deux parts ainsi obtenues. La vie transformée en combat spirituel a pris tout le charme d'une guerre où il n'y a pas de sang versé, d'un sport invisible et moral où il y a luttes, progrès, victoires, performances, en attendant que la partie recommence sur nouvelles exigences avec des variantes infinies.

Un système religieux qui commence sa prédication avec une telle hardiesse et tant de nuances dans les mystères qu'il apporte, peut et doit être discuté. Mais on ne saurait lui reprocher de n'être point loyal et passionnant.

Quelle loyauté dans cette attitude déclarée en face

de la nature, ni maudite ni bénie tout à fait, ni amie ni ennemie : œuvre de Dieu, elle est admirable ; appelée par Dieu à une vie supérieure, elle est heureuse ; en marche vers cet état, elle est douloureuse et insuffisante, à la fois alliée et suspecte, — et finalement destinée à l'apothéose.

Et le moment est déjà venu de retourner l'image admirable de l'Eglise sur la rive, que Barrès, sur une vue trop rapide des choses de l'âme et de l'histoire, a imposée à la génération précédente. La chapelle sur le bord du fleuve lui représentait la tradition spirituelle incarnée dans l'Eglise immuable,et les eaux changeantes qui murmurent sous les saules, à l'ombre du clocher qui monte vers le ciel, c'étaient les aspirations indéfinies et insaisissables du cœur humain. Soit, s'il ne s'agit que d'opposer à la tradition dogmatique le flot trompeur des systèmes éphémères. Mais s'il fallait comparer les ordres de nature et de surnature, les deux symboles seraient à transposer. La construction massive que l'industrie de l'homme a construite le long des chemins d'eau, ce sont les forces naturelles, définies ou à peu près une fois pour toutes, lourdes bâtisses auxquelles nous pouvons ajouter des ailes ou des étages à force de bras et de génie, mais sans pouvoir jamais les bouger de place ; et le chemin qui marche vers l'océan divin, captant à son profit les parfums indécis de la plaine, ridant son front mobile sous le vent de l'esprit qui souffle où il veut, sans qu'on sache d'où il vient ni où il va, c'est cet espoir sans limites déposé au cœur de l'homme par une surnature presqu'infinie, c'est l'inquiétude salutaire de l'âme appelée par son Dieu au banquet royal, et que rien sur cette terre ne fixera plus jamais : *irrequietum est cor nostrum.*

Les esprits qui acceptent cette dualité des ordres et des fins, soit à l'état pur, telle qu'elle est enseignée par l'Eglise, soit sous la forme atténuée de la distinction entre les valeurs profanes et les idées religieuses, entre la science et la foi, entre la philosophie et la théologie, entre l'Etat et l'Eglise, — ont essayé depuis longtemps, pour satisfaire notre besoin de clarté,

de séparer les deux plans afin de les étudier et de les définir successivement. O scalpel! ô abstraction! que de maladresses l'on a commises en votre nom!

Après avoir affirmé la nature et défini son contenu, — l'animalité raisonnable, — on a voulu la retrouver à l'état nu dans la réalité historique et psychologique. Tentative séduisante pour des esprits logiques, désireux de retrouver séparés dans la réalité, des êtres que très légitimement leur intelligence était parvenue à définir par abstraction, — qu'ils savent être distincts ou l'avoir été, et qu'ils voudraient voir dissociés.

La solution la plus candide consiste à proposer une frontière historique: jusqu'aux temps du Christ et en dehors d'Israël, c'est la nature; depuis le Christ, sur toutes les terres où l'Eglise est reconnue, c'est la nature élevée jusqu'à la grâce, et l'ordre surnaturel.

Cette conception extrêmement simpliste est à la base de mille confusions et objections qui encombrent les avenues de la vérité religieuse, comme un embouteillage de matériel le chemin de la victoire. Une apologétique rapide et superficielle l'utilise constamment pour construire à coup de simplifications historiques des comparaisons toutes à l'honneur du seul christianisme: le paganisme devient un cloaque, et l'Eglise une maison de saints. A l'autre extrémité du monde des idées, un certain esthétisme raffiné qui rejoint sur ce point le grossier anticléricalisme des réunions publiques et des journaux populaires, utilise la même ligne de partage pour jeter au nom de la civilisation et de l'art l'anathème sur toute la période historique qui s'étend du Calvaire jusqu'à nos jours; la civilisation grecque était un chef-d'œuvre d'humanisme dont le Christ Hébreu a pour toujours rompu l'harmonieux équilibre. Enfin la confusion atteint les limites du tohu-bohu primitif lorsqu'on superpose à ces apologétiques inverses, mais toutes deux sommaires, la vision confuse des deux fins mélangées; lorsqu'on prétend prouver qu'avant le Christ, aucune vertu simplement humaine, aucun progrès purement naturel n'ont été réalisés; tandis que depuis lors les Papes, les évêques, les moines ont été

les seuls à promouvoir les sciences, les arts, et l'instruction ; — ou lorsque inversement, on reproche à l'Eglise de n'avoir pas su maintenir l'hygiène et les belles-lettres, de n'avoir découvert ni le mouvement de la terre, ni le bacille de la tuberculose.

Or, si c'est une erreur de confondre ce que le Christ a distingué pour toujours dans l'entretien avec Nicodème, la nature et la grâce, la naissance selon la chair et la renaissance selon l'Esprit, — il est aussi exagéré de reculer jusqu'à la venue historique du Verbe Incarné l'influence de la grâce dans le monde ; il n'est même pas permis de limiter à Israël, c'est-à-dire au peuple choisi, les sollicitudes surnaturelles de Dieu. L'Ancien Testament serait le premier à protester contre cet exclusivisme, puisque ses prophètes mettent constamment Yahveh et sa Sagesse en relations avec Assur, l'Egypte ou simplement l'âme de l'homme. En tout cas, les Pères de l'Eglise, ceux d'entre eux surtout qui par leur éducation et leur génie étaient les fils de la Grèce et les amis de Platon, protesteraient dans la langue des muses contre cette espèce de délimitation de zone imposée à l'action du Verbe tout-puissant de Dieu, « attingens a fine usque ad finem et disponens omnia suaviter ». Le Moyen-Age du folk-lore était sans doute plus sévère : dans l'universelle damnation des païens, il ne faisait guère d'exception que pour Virgile ou pour Trajan. Mais la vraie théologie médiévale était plus large, — et à cause même de cette venue extraordinaire et définitive du Verbe en l'Incarnation, elle devinait que la Rédemption avait été précédée d'interventions divines plus cachées : les prédilections d'Yahveh pour Israël ne nous obligent pas du tout à croire que le problème de la vie surnaturelle ne se soit pas posé pour Aristote, Platon, Périclès, Phidias, Léonidas, Cicéron, Marc-Aurèle, Epictète — ou qu'il ait été nécessairement résolu pour eux par la négative ; une grâce les a donc atteints un jour ou l'autre, et avec eux, cette merveilleuse civilisation, dont ils sont après Dieu, les auteurs, et pour nous, les fondateurs immortels. Quant à l'Eglise, son royaume dans

un sens n'est pas de ce monde. Ce n'est que par accident que le palais du Vatican est devenu un musée de sculpture et de peinture. Sa vraie fonction historique n'est point d'être une Ecole de Beaux-Arts : il se contente d'être le Siège de la plus haute autorité morale et religieuse de ce monde.

A défaut d'une frontière historique impossible à tracer sur la carte des siècles et des empires, une philosophie hâtive, désireuse de voir clair en un endroit où il ne faudrait que penser juste, proposerait volontiers de séparer les deux ordres de nature et de surnature à l'aide de la distinction entre le mal et le bien. C'est ce que l'on pourrait appeler un tracé moral. A la nature nous attribuerions tous les vices et tous les péchés ; à la grâce, toutes les vertus et toutes les saintetés, sauf évidemment à nous faire traiter de fous et de sectaires par les incrédules.

Certaines expressions de l'Ecriture ou des Pères, et surtout des maîtres anciens de la spiritualité, ont pu paraître encourager cette pauvre théologie. Depuis saint Paul et saint Augustin, on a souvent opposé la chair et l'esprit, comme s'ils étaient absolument synonymes de nature et de grâce.

L'auteur, ordinairement plus optimiste et plus suave, de l'Imitation, a écrit tout un chapitre sévère et d'ailleurs pénétrant qui utilise ce vocabulaire. La prédication catholique, à plus forte raison la littérature janséniste ou simplement pascalienne, en font couramment usage.

En réalité, ces formules commodes et rapides doivent être interprétées avec modération, sous peine de tomber sous les censures les plus officielles de l'Eglise. Celle-ci y découvrirait vite l'expression même du luthéranisme qu'elle tient en horreur. Tout à l'heure, elle ne voulait pas que toutes les vertus des infidèles fussent des vices, maintenant elle ne veut pas que toutes les actions des pécheurs soient des péchés. La vraie pensée de l'Eglise sur la valeur de la nature est tellement plus complexe, à la fois très optimiste et très réservée, toute prête à lui faire confiance sur son ter-

rain et à la remercier pour les services qu'elle rend, sauf à se montrer très défiante à son égard lorsque se pose le problème de la victoire finale, déclarée impossible sans la grâce.

Réussirait-on davantage à distinguer les deux ordres à l'aide d'un critérium psychologique. Essaierait-on de dire que la nature humaine, c'est tout ce qui tombe sous les sens intérieurs ou extérieurs, dans le champ de conscience par conséquent ; et que la grâce, c'est la réalité spirituelle qui échappe à l'expérience religieuse. Ce serait une nouvelle simplification, où l'on n'aurait pas de peine à découvrir le fond du système moderniste condamné par l'Encyclique *Pascendi*.

Peut-on dire du moins, avec quelques corrections à cette erreur suspecte, que nos forces naturelles, ce sont celles dont nous avons conscience d'être les maîtres et dont nous disposons librement ; et que les secours surnaturels, ce sont ceux que Dieu nous accorde sans activité de notre part. Il y aurait ainsi une liberté humaine consciente, qui serait notre domaine naturel, — et au delà ou au-dessous une liberté divine transcendante agissant en nous, — à moins que ce ne soit simplement une subconscience ignorée, — dont nous accepterions ou refuserions le secours, mais sur les initiatives de laquelle nous n'aurions aucune prise. Serait-ce le sens de la parole déjà citée du Christ à Nicodème : *Spiritus ubi vult spirat, sed nescis unde veniat aut quo vedat ?* Cette dernière démarcation des deux ordres aurait-elle plus de chance de dessiner la frontière qui se cache sous bois ? Les conceptions de la nature et de la grâce qu'elle suppose sont dans les grandes lignes assez justes ; mais que d'inexactitudes encore dans cette position. La liberté ne s'étend pas aussi loin que la nature, dont elle ne représente que la frange mobile ; inversement, il y a une logique dans les dons divins qui nous permet de les prévoir jusqu'à un certain point, parce que, en s'infiltrant dans la nature, ils participent en partie à son mécanisme. C'est ainsi qu'il y a certainement des grâces héréditaires : *filii sanctorum sumus*. disent les

saints dans l'Ecriture pour essayer de se comprendre eux-mêmes. C'est même à cause de cette entrée des choses divines dans notre psychologie quotidienne qu'une controverse se maintient depuis vingt ans dans la littérature ascétique et mystique, une controverse qui parvient à peine à définir ses données, en demandant si l'homme d'oraison peut solliciter l'accès aux plus hautes contemplations mystiques.

En dépit par conséquent de l'opposition classique entre la liberté et la grâce, qui a donné son nom à l'une des controverses les plus connues de l'histoire de la théologie catholique, — ce n'est pas précisément par la liberté qu'il faut définir l'ordre naturel, ni l'ordre surnaturel par l'absence de liberté. Cependant cette confusion habituelle et tolérée entre la nature et la volonté libre de l'homme nous met peut-être sur le chemin de la lumière que nous cherchons.

Il y a dans l'homme des valeurs et des forces qui sont son domaine propre en vertu de la munificence du Créateur. Celui-ci a mis ce terrain à la disposition de sa créature ; et celle-ci peut avoir le sentiment justifié de s'y trouver chez elle, un peu comme si elle en était l'auteur ou tout au moins le maître : petit jardin découpé dans l'immense paradis de Dieu, et où celui-ci a voulu laisser à ses fils l'illusion fondée d'être les propriétaires absolus. Logique avec lui-même, Dieu, dont les dons sont sans repentance, s'est momentanément retiré de ce coin, où il se contente d'amener l'eau de ses nuages et la chaleur de son soleil, après avoir déposé dans la terre, une fois pour toutes, les semences fécondes d'une fertilité presque sans fin.

Sentez-vous, jeune homme, dans le libre jeu de vos muscles se dépenser une force splendide dont vous êtes le souverain et presque l'auteur? Ce sang qui coule en vos veines et qui vous vient du cœur, vous en connaissez tout le prix et vous le verserez pour les causes qu'il vous plaira, à moins que vous ne le dépensiez tout simplement dans l'acquisition quotidienne de votre pain : le monde entier, son industrie, son commerce, ses routes d'eau, de fer, et de terre, vous sont ouverts.

Et vous, philosophe, penseur, politique, législateur, qui grâce au jeu plus magnifique de votre intelligence et de votre volonté, broyez vos idées dans ce creuset puissant que vous appelez la raison, oui, vous êtes vous-mêmes et avez le droit de le penser et d'en être fiers. Vous êtes chez vous dans ce canton. Voyez comme les syllogismes s'avancent réguliers, puissants, vainqueurs, squelettes résistants que vous revêtez de la chair vigoureuse de votre sensibilité caressante, ils sont animés de la vie que vous leur infusez, la plus noble de toutes, celle de l'idée. Oui, soyez fier, ô mortel, vous êtes homme éminemment, et quels que soient les chimères, les projets ou les décisions qui s'affirment en votre cerveau puissant, que rien ne vous arrête ni ne vous paraisse impossible dans cet ordre : vous êtes chez vous : c'est la nature humaine, la splendide nature humaine. Et je la regarde au cours des siècles s'éprendre tour à tour de tant de beautés successives: les Grecs rêver d'une harmonie universelle, d'une eurythmie balancée et sereine, où pour équilibrer leurs passions, ils songent à rencontrer Dieu à travers le Logos, c'est-à-dire l'ordre, la raison, la clarté. Quelle ambition ! légitime pourtant, l'une des plus hautes expressions de cette nature dont nous essayons en ce moment de dessiner ls contours.

A Rome, c'est une volonté de puissance qui s'affirme.

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

Au Capitole, la pensée se mue en commandement, et l'idée engendre la conquête des territoires.

Plus près de nous ces mouvements de nature deviennent incoercibles, et à mesure qu'ils se rapprochent, parce qu'ils touchent en nos âmes des sensibilités encore vivantes, les mots où se sont coulés ces rêves deviennent troublants au point de nous attendrir. Qui donc parmi nous n'a pas eu sa Renaissance, c'est-à-dire une heure où il a voulu être plus homme et le sentir davantage ; et où il l'a dit comme il pouvait, en un mot qui était une devise plus qu'une définition. A l'aurore du siècle dernier, qui donc

n'aurait frémi au grand nom de liberté, pour lequel se croisèrent les Romantiques et s'armèrent les Révolutions. Qui donc à la fin du siècle, aurait refusé de s'incliner devant la royauté de la Science. Quelles que vous soyez, ô syllabes illustres, condamnées trop tôt à devenir les finales obligatoires des discours officiels, *patrie, démocratie, union sacrée*, il fut une heure, ou des heures, trop courtes toujours, où vous avez dans vos consonnes et vos voyelles chaudes comme une chair de vie, exprimé l'élan ou du moins le désir d'une génération. L'intelligence vous obéissait, parce que l'amour vous avait fécondées.

Les passions vous ont vite démonétisées : mais elles sont humaines encore : la colère tendue jusqu'à l'égoïsme, c'est aussi de l'humanité. D'ailleurs ce n'est point en moraliste, mais en philosophe préoccupé de délimiter un domaine et de dessiner une carte, la carte de l'humaine nature, que nous parlons en ce moment. A l'intérieur de ce territoire, l'homme a tellement conscience, dans son corps et dans son âme, d'être chez lui, que, s'il est religieux, il sent qu'il peut céder ces richesses à la divinité, et le sacrifice doit probablement ses origines à cette conviction. Dieu peut donc nous redemander ses bienfaits, mais sans pouvoir nous contraindre à les lui offrir. En refusant notre hommage, nous agirons mal peut-être, mais cette action mauvaise n'est point une impossibilité. Quant à l'homme qui n'est point religieux, il se sentira d'autant plus chez lui sur ce terrain que, ne reconnaissant ni Dieu ni maître, il n'aura même pas l'inquiétude des comptes à rendre un jour. Son action aura des limites, mais ces limites mêmes lui sont connues, et cette connaissance de ses frontières est encore une prise de possession et l'affirmation d'une maîtrise.

« Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble... parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui. »

L'homme d'ailleurs n'a jamais été aussi fier de lui-même et de sa nature que depuis qu'il connaît mieux les bornes de sa puissance, c'est-à-dire les lois inévi-

tables auxquelles il obéit : leur obéir et le savoir, prévoir le résultat de cette obéissance, c'est encore commander. Nous avons baptisé ce code auquel nous sommes soumis, de l'un des noms que nous prononçons avec le plus de respect, parce que la génération d'hier y avait fait passer les derniers soubresauts de sa fierté : elle l'appelait la Science, et la Science, c'est encore nous-même, notre intelligence et notre conquête.

Au delà de ces frontières humaines, commence aux yeux du croyant, un autre monde qui ne nous est connu que par révélation, et que nous n'acquérons que par grâce : c'est le monde surnaturel. Propriété divine, jardin fermé, paradis perdu, monde inaccessible, l'homme en naissant ne l'a point reçu en héritage, et, s'il y entre un jour, ce ne sera jamais que comme un invité reçu par un hôte magnifique mais propriétaire. Là nous ne pouvons rien : « sine me, dit le Seigneur, nihil potestis facere ».

C'est sous cet aspect d'impuissance de notre part que nous apparaît d'abord le monde surnaturel. Et je sais bien que dans le monde de la nature, nous sommes aussi impuissants, impuissants pour le créer, tenus d'en suivre les lois ; — mais, tout enfermés et limités que nous y soyons, nous y sommes chez nous, de par une espèce de consentement divin sans repentance. Dans le monde de la surnature, nous ne sommes pas chez nous, mais chez Dieu même, in domo Patris... Cyrano qui est la nature en panache, le sait bien : « *et ce soir*, dit-il, *quand j'entrerai chez Dieu...* »

Chez Dieu, parce que c'est le royaume de ses intimités jalouses et trinitaires ; chez Dieu, parce que cette nature dont nous parlions ne réclamait point que nous y entrions jamais ; chez Dieu, parce que jusqu'à nouvel ordre, nous nous sentirons toujours dans cette demeure ignorants et surpris, sans connaître ni les routes ni le plan du domaine, sans savoir les limites et les puissances cachées de ce nouveau-monde infini.

Tels sont les deux concepts de la nature et de la grâce. En les dessinant de la sorte, tels que l'Eglise les définit, nous ne prétendons pas qu'il soit aussi fa-

cile dans la réalité psychologique, morale et religieuse de la vie humaine, ou dans la réalité historique d'une civilisation ou d'une société, de séparer ce qui appartient à la nature et ce qui vient de la grâce. De cette musique merveilleuse en deux tons harmonisés il est impossible d'isoler les deux voix sans les faire mourir de silence. Les portées les séparent sur le papier, dans l'abstraction, mais le concert ne les apporte à l'oreille que fondues ensemble. Mais ce qui importe c'est de croire que nos relations avec Dieu contiennent un élément de nature et un effet de grâce, que nous entrons en société divine avec des biens propres pendant que Dieu y vient avec des forces transcendantes à nos droits comme à nos espérances et à nos possibilités. La critique peut assez facilement s'imaginer avoir dissocié des éléments sur lesquels elle a hâte de mettre une étiquette ; ainsi procède le scalpel du chirurgien, mais c'est généralement aux dépens de la vie. Dans la vie réelle, les deux mondes mélangent leurs atmosphères, et nos poumons aspirent en même temps les deux vapeurs divines pour s'en nourrir.

« Où étiez-vous, Seigneur », demandait Catherine de Sienne à Jésus en un moment où elle se croyait seule, livrée à sa seule nature ; et le Maître intérieur du monde surnaturel de lui répondre : « j'étais là, en ton âme ».

« Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé. » Cette phrase que l'on cite maintenant sous la forme burinée pour toujours par la plume de Pascal, appartenait à une tradition littéraire bien antérieure au XVII^e^ siècle : elle exprime la croyance constante à la présence insoupçonnée de la grâce dans des mouvements d'âme que nous croyons d'abord n'être que naturels.

Il y a deux mondes ; à les nier on ne comprendrait plus rien au christianisme, ni au dogme du péché originel, ni peut-être tout simplement à l'homme que nous sommes tous. Celui-ci a si bien le sentiment d'être soi-même et pourtant de chercher un Autre qui le dépasse. Et pendant qu'il s'affirme pour réaliser sa loi de na-

ture, il se sent attiré par un Inconnu mystérieux qui le cherche et qu'il cherche dans l'obscurité, qu'il voudrait accepter chez lui sans cesser d'être charbonnier en sa chaumière, dont il ignore les conditions, mais dont il devine les exigences, qui l'agite en ses profondeurs avant d'entrer chez lui, comme l'aimant tourmente de loin et du dehors la limaille de fer qu'il va s'associer. Problème angoissant ! Quand cet Autre entrera dans ma maison, serai-je encore le maître chez moi ? hôte, ami, vainqueur, garnisaire, tyran, comment se comportera-t-il ?

Et pendant que nous parlons, le surnaturel s'est déjà infiltré : il a passé comme le vent qui s'introduit à travers les planches d'un baraquement de pays dévasté. Déjà il nous agite, et nous baigne. Nous croyons l'entendre encore frapper à la porte, demandant à être reçu, et déjà il est parvenu au foyer, flamme brûlante, langue de feu qui nous éclaire et nous réchauffe, lumière du divin amour.

Et cependant nous résistons toujours, ayant peur du don, et craignant le bienfait, — à cause de ce problème qui demeure : respectera-t-il ma nature et mon chez moi ?

Ces pages n'ont d'autre but que de rechercher ce que le visiteur a fait de la chambre où il recevait l'hospitalité.

Nous avons déjà cru reconnaître dans ce problème l'une des formes modernes et contemporaines de la question religieuse : puisque l'humanisme nous est donné, ou tout au moins puisque nous nous l'accordons comme un droit où nous nous affirmons tout entiers, la valeur du christianisme dépendra en partie des conditions que celui-ci imposera à notre magnifique et douloureuse nature. S'il la mutile inutilement, s'il sabote sans raison la première œuvre divine, il est bien douteux qu'il puisse venir de Dieu. Si au contraire, sans nous être accordé précisément pour développer en nous la création, il exalte davantage en nous l'humanité qui s'y trouve déjà, s'il la respecte d'abord, s'il la transpose ensuite, si peut-être il la transfigure jusqu'à l'apothéose,

alors vraiment nous nous donnerions à lui au nom de l'humanisme même. Avant même de céder aux preuves par lesquelles le surnaturalisme s'impose à nous comme un don obligatoire, nous l'appellerions en nous comme un don recherché. A la limite sa maîtrise royale et souveraine et nos désirs profonds se confondraient ; notre devoir de l'accepter et notre droit d'être nous-mêmes ne feraient plus qu'un seul élan vers notre Père. Et rencontrant Dieu en face, abdiquant devant ce vainqueur généreux, nous aurions en même temps conquis notre être. Cette défaite apparente s'achevant en victoire, ce serait peut-être l'humanisme chrétien.

Lille — Eugène MASURE.

Le début du ministère en Galilée

(Suite et fin[1]*)*

8° *Guérison d'un lépreux.*

MATTH., VIII, 2-4.

Et voilà qu'un lépreux l'abordant se prosterna devant lui : Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier. Et étendant la main il le toucha en disant : Je le veux, sois purifié. Et aussitôt il fut purifié de la lèpre.

Alors Jésus lui dit : Garde-toi d'en parler à personne, mais va te montrer au prêtre et présente l'offrande que prévoit Moyse comme preuve à leurs yeux.

MARC, I, 40-45.

Vint à lui un lépreux qui l'implorait fléchissant le genou, en disant : Si tu le veux, tu peux me purifier. Le prenant en pitié Jésus étendit la main et le toucha en disant : Je le veux, sois purifié. Et aussitôt qu'il eut parlé, la lèpre le quitta et il fut purifié.

Et il le renvoya avec un ton sévère : Garde-toi de n'en rien dire à personne, mais va-t-en te montrer au prêtre et offre pour la purification ce que prescrit Moïse pour l'attester (au peuple).

Mais cet homme aussitôt parti se mit à raconter et à publier partout ce qui s'était passé à tel point que Jésus ne pouvait plus entrer ouvertement en ville, mais il restait au dehors dans des lieux solitaires et on venait à lui de toutes parts.

LUC, V, 12-16.

Il advint que se trouvant dans une ville, voici qu'il y avait un homme tout couvert de lèpre. Voyant Jésus il tomba la face contre terre et le pria en ces termes : Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier. Jésus, étendant la main le toucha en disant: Je le veux, sois purifié, et à l'instant la lèpre disparut de lui.

Et il lui prescrivit de n'en rien dire à personne. Mais va, dit-il, te montrer au prêtre et offre pour ta purification ce que prescrit Moïse afin que cela leur soit un témoignage.

Sa renommée se répandait de plus en plus et on se rassemblait en foules nombreuses pour l'écouter et pour se faire guérir de ses maladies. Pour lui il était retiré dans les lieux déserts occupé à prier.

Ce ne fut sans doute pas très longtemps avant le voyage à Jérusalem pour la Pâque que Jésus appela définitivement ses disciples. Il voulait les emmener avec lui et demeurer de longs mois absent de la Galilée occupé à prêcher le royaume de Dieu à Jérusalem et dans le reste de la Judée. C'est sur la route probablement qu'eut lieu le miracle de la guérison du lépreux. Ce miracle éclatant ajouté aux guérisons nombreuses des semaines précédentes avait excité l'empressement des foules à le suivre. Pour calmer cet enthousiasme, il évitait ces rassemblements en s'éloignant des villes et en s'arrêtant de préférence dans des lieux déserts.

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er mars 1923, p. 648 sqq.

Par cet épisode se termine la première partie du ministère galiléen. Nous rejoignons le texte de S. Jean II, 13, qui nous raconte le premier voyage de Jésus à Jérusalem et en Judée (Jean II, 13 à IV, 46). Conformément à leur plan les trois synoptiques font le silence complet sur ce voyage. Mais, comme nous l'avons dit, ils y font une allusion indirecte, quand S. Marc, II, 1, nous rapporte avant le miracle du paralytique que Jésus « entra de nouveau à Capharnaüm *post dies*, après des jours », c'est-à-dire après un certain temps; et quand S. Luc (v. 17), à l'endroit parallèle, introduit pour la première fois parmi les témoins du miracle des docteurs de la loi venus de la Judée et de Jérusalem. Dans les deux récits commence aussi à se manifester en Galilée les oppositions que Jésus rencontra pendant son voyage en Judée. Quant à S. Matthieu, fidèle à son plan didactique, il a fait entrer ce miracle, détaché de son contexte, dans la série des miracles de ses chapitres VIII et IX.

***

Ce début du ministère galiléen que nous venons de parcourir forme un tout où il est intéressant d'étudier les ressemblances et les divergences des trois premiers évangiles. Chacun y apporte son caractère particulier tout en reproduisant le même fond de la catéchèse apostolique. Un simple coup d'œil sur la synopse que nous venons de tracer montre combien S. Matthieu diffère des deux autres. La raison principale est à chercher dans le plan didactique adopté par le premier évangéliste.

Après avoir signalé le choix que Jésus fit de Capharnaüm pour centre de ses missions et avoir remarqué en cette conduite l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe, S. Matthieu se contente d'indiquer brièvement le choix des premiers disciples, et de jeter un coup d'œil général sur les premières prédications du royaume de Dieu et les miracles qui les accompagnaient et attiraient autour de Jésus des foules de plus en plus nombreuses. Tout cela n'est pour lui que l'introduction au Sermon sur la Montagne prononcé par le divin Maî-

tre entouré de ses disciples et d'une foule considérable. Cette prédication, qui dévoile l'esprit du nouveau royaume, est suivie d'une énumération sans ordre chronologique d'une dizaine de miracles. Ces deux tableaux de la prédication et de l'activité du divin Maître nous conduisent jusqu'à la mission des douze apôtres au chap. x. On le voit, le premier évangéliste ne s'attache point à la suite historique des événements, mais son but est avant tout didactique. Des premiers débuts de l'activité de Jésus en Galilée il ne mentionne que le choix de Capharnaüm au lieu de Nazareth pour centre des prédications, et l'appel des quatre premiers disciples avec un résumé général de la prédication. Il renvoie dans le groupement de miracles des ch. VIII et IX la guérison de la belle-mère de Pierre et les autres miracles qui ont marqué la fin de la même journée ; le lépreux purifié de sa lèpre est placé en tête de ce groupement. Cette façon de procéder marque clairement l'absence de souci chronologique[1].

S. Marc et Luc se suivent de plus près, si bien qu'en général les critiques pensent que ce dernier s'est servi de l'œuvre de son devancier. Il nous paraît impossible de l'admettre. La difficulté avait paru si grande à certains critiques qu'ils avaient, pour mieux résoudre la question d'influence, imaginé un Proto-Marc qui n'a jamais existé et n'a été créé que pour les besoins de la cause.

Pour traiter suffisamment la question des rapports

1. Au sujet de ce dernier miracle, on a voulu voir dans la place que lui donne Matthieu (VIII-1-4) et dans l'incohérence qui en résulterait une preuve de la dépendance de Marc. Jésus, dit-on, est entouré de la foule et néanmoins il commande au lépreux de ne parler à personne de sa guérison. On ajoute (A. Camerlynck, *Evangeliorum synopsis*, Bruges 1908, p. XXII) « Melius concipitur eum, si Marco utebatur, narrationem illam cum praecepto silentii posuisse in contextu alio et forte non advertisse inconcinnitatem ita orientem ». C'est vraiment supposer une forte distraction à l'évangéliste en lui faisant introduire le récit du miracle par le verset 1 qui donnerait la foule pour témoin, d'imposer en ces conditions au miraculé l'obligation de n'en rien dire à personne. Ne serait-ce pas le critique qui aurait la distraction qu'il prête à l'évangéliste? Le verset 1 du ch. VIII n'est pas autre chose que la conclusion du sermon sur la montagne. Il n'y a pas à l'unir étroitement avec ce qui suit immédiatement. Il en est de même dans XI, 1 et XIII, 53 où se trouve une conclusion semblable d'un grand discours. Ces versets ne sont pas l'introduction immédiate du fait qui suit dans XI et XIII, 54-58. Ils ont une intention plus générale.

de Luc et de Marc il faudrait comparer les deux œuvres en leur entier. Ici nous ne pouvons qu'y toucher, en ne nous occupant que des débuts du ministère galiléen. Et nous le ferons brièvement, à l'occasion de l'harmonie des textes que nous avons présentée. Mais cela suffira pour montrer qu'en dehors du Marc et du Proto-Marc, il existe une solution qui garde les avantages des deux systèmes sans en avoir les graves inconvénients, et qui d'autre part a le bénéfice d'être plus conforme à la tradition primitive.

Si l'on veut bien se reporter aux textes de S. Marc et de S. Luc que nous avons donnés dans ce début de synopse, on constatera en premier lieu que la transision de la première partie, *La Préparation*, à la seconde, *La Galilée*, est différente. Pour S. Luc il s'agit, nous l'avons vu, du premier retour, pour S. Marc du second. Vient ensuite dans le troisième évangile le récit de l'accueil fait à Jésus par ses compatriotes de Nazareth. Evidemment ce récit développé lui vient d'une autre source que le maigre résumé qu'en a conservé S. Marc en le rejetant plus loin au cours du ministère galiléen. Nous avons vu plus haut que la catéchèse, reproduite par le second Evangile comme par le premier, a condensé trois visites de Notre-Seigneur à Nazareth. S. Luc n'en mentionne que deux, les deux premières qui sont tout autre chose qu'une brève indication comme dans S. Marc.

L'appel des disciples est raconté d'une façon si différente, et pour la place chronologique et pour les détails du fait, que S. Luc paraît clairement avoir puisé à une autre source. Jusqu'ici on ne voit guère la dépendance de S. Luc par rapport à S. Marc.

Reste la journée de Capharnaüm où les deux évangélistes se suivent parallèlement. Mais là encore que l'on prenne en particulier les faits de cette mémorable journée, ou que l'on considère leur enchaînement semblable, il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse de la dépendance de Marc, qui est sujette par ailleurs à tant de difficultés.

Le premier fait qui se présente au matin de cette

journée sabbatique est la prédication de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm avec la guérison du démoniaque. Le récit commence d'une façon à peu près semblable dans les deux évangiles. Mais lorsqu'il s'agit du démoniaque, S. Marc s'exprime ainsi : « L'esprit impur le secouant avec violence et poussant un grand cri sortit de lui ». Dans S. Luc on lit : « Le démon l'ayant *jeté à terre au milieu* (de l'assemblée) sortit de lui sans lui faire aucun mal. » : deux détails qui ne se lisent pas dans S. Marc.

Dans le récit de la guérison de la belle-mère de Pierre la forme la plus brève est celle de S. Matthieu. Celle de S. Luc un peu plus détaillée se rapproche autant du texte de S. Matthieu que de celui de S. Marc. Comme dans le premier évangile, il n'est question directement que de Jésus ; mais il est fait allusion à la présence de plusieurs *qui le prient en sa faveur*, tandis que dans S. Marc on nomme expressément ceux qui accompagnent Jésus dans la circonstance. D'après le premier et le second évangéliste la belle-mère de Pierre *était couchée ayant la fièvre ;* d'après le troisième, elle était *retenue par une grande fièvre.* Pour la guérison de la malade les trois récits se présentent sous trois formes variées. Dans le premier évangile : *Jésus lui toucha la main, et la fièvre la quitta ;* dans le second : *s'approchant il la fit lever en la prenant par la main ;* dans le troisième : *se tenant près d'elle il commanda à la fièvre et la fièvre la quitta :* trois formules qui supposent des attitudes spéciales et qui ne peuvent dériver l'une de l'autre.

Le soir du Sabbat les trois synoptiques signalent un grand nombre de miracles. La mention du fait est très brève dans S. Matthieu : il dit juste ce qui est nécessaire pour y rattacher une prophétie messianique. Les deux autres évangélistes donnent plus de détails. S. Marc observe que *toute la ville était rassemblée devant la porte.* S. Luc omet ce détail pittoresque, mais signale une circonstance omise par S. Marc : *il imposait les mains sur chacun des malades.*

De même pour la retraite de Jésus le lendemain de

bon matin les variantes du récit sont intéressantes à noter. Pour S. Marc : *s'étant levé de bon matin Jésus sortit et s'en alla dans un lieu désert et là il priait.* S. Luc dit simplement : *Le jour venu il sortit et s'en alla dans un lieu désert.* Dans S. Marc c'est *Simon et ceux qui étaient* avec lui qui le cherchent et disent : *Tout le monde vous cherche.* S. Luc ne précise pas : Ce sont les foules qui le cherchent.

La réponse de Jésus a également des variantes : dans S. Marc : *allons dans les villages voisins afin que j'y prêche : c'est pour cela que je suis venu.* Dans S. Luc : *Il faut que j'annonce aussi aux autres la bonne nouvelle du royaume : c'est pour cela que j'ai été envoyé.*

Dans tous ces récits de la journée de Capharnaüm, que nous venons de comparer, nous avons constaté bien des omissions ou des détails nouveaux dans Luc par rapport à Marc. Quoi qu'on ait prétendu, et malgré les ingénieuses explications mises en avant, certaines omissions signalées plus haut ne s'expliquent guère si S. Luc a eu sous les yeux l'Evangile de Marc pour se renseigner sur les faits. Pourquoi donner un récit moins précis, moins circonstancié, lorsque les omissions ne sont nullement demandées par le but de son travail?

Quant aux détails qui ne sont pas dans S. Marc, il ne les a pas inventés ; il les a donc trouvés dans une source particulière. Mais ces détails ne lui sont venus évidemment qu'encadrés dans un récit du fait. Pourquoi n'est-ce pas cet autre récit qui lui aurait servi de source? Pourquoi l'obliger à recourir à Marc qui n'a pas précisément ces détails et qui en a d'autres que Luc omet? N'est-il pas plus naturel de supposer une source qui explique à la fois les omissions et les détails particuliers?

On admet que S. Marc a eu pour source la prédication de Pierre. Mais d'autres que le premier des apôtres ont prêché, après avoir été témoins des mêmes faits. Ces autres apôtres ou disciples les ont prêchés avec Pierre dans le milieu palestinien. C'est là que la catéchèse s'est formée dans ses lignes principales. C'est de là qu'elle est partie pour être portée dans les

églises grecques et dans Rome. Et dans ces nouveaux milieux, tout en restant substantiellement la même, elle a pris une forme particulière commandée par la différence des auditeurs et par le but spécial qu'elle s'y proposait. Les fidèles de ces églises de Palestine ou des pays grecs ont, aussi bien que ceux de Rome, désiré avoir par écrit la prédication des disciples et témoins du Christ. Et ce qu'ils désiraient, c'est l'évangile tel qu'il était prêché chez eux.

Pourquoi S. Luc qui avait entendu prêcher les disciples de Jésus, qui avait prêché lui-même l'Evangile sous la forme adoptée dans les pays grecs, aurait-il eu besoin, pour donner cet Evangile aux fidèles de recourir à Marc, à la forme sous laquelle la prédication se faisait à Rome?

Très bien, pourra-t-on répondre. Il ne s'agit pas seulement du fond des choses, mais des ressemblances de forme si étroite que nous ne pouvons l'expliquer que par une dépendance d'un écrit. La tradition orale ne suffit pas pour expliquer les ressemblances verbales, souvent si minutieuses.

Pas n'est besoin de recourir à l'Evangile de Marc pour trouver cet écrit : Les prédicateurs de la catéchèse, les évangélistes qui n'avaient pas été témoins des faits, en entendant prêcher les disciples, s'efforçaient de retenir les paroles qu'ils devaient transmettre à leur tour. Pour beaucoup de faits assez simples la mémoire pouvait suffire. Les traits essentiels des récits souvent répétés se fixaient bientôt d'une façon à peu près invariable, avec une certaine souplesse cependant qui permettait l'emploi de synonymes, et qui laissait plus ou moins préciser certains détails selon les circonstances. Pourquoi, en vue d'aider leur mémoire et être plus sûrs de ne rien omettre ni rien ajouter d'eux mêmes n'auraient-ils pas fixé par écrit les récits qu'ils entendaient de la bouche des témoins?

Il ne faut pas oublier que les premiers catéchistes de l'Evangile étaient partis, comme les apôtres, de Jérusalem, après un certain temps de prédication dans ce milieu, où l'on insistait moins sur le détail des faits

que sur leurs rapports avec les prophéties et sur les enseignements du Christ. Pourquoi S. Marc, venu de Jérusalem, qui prêcha aussi un certain temps dans les églises fondées par Paul, n'aurait-il pas porté à Rome cette catéchèse qu'il avait plus ou moins couchée par écrit. Et là dans ce milieu romain où on l'adaptait à ces nouveaux auditeurs, il lui était facile, en entendant prêcher S. Pierre, d'enrichir cette catéchèse sommaire de détails vivants, de traits nouveaux pittoresques dont la mémoire de l'apôtre agrémentait ses récits.

S. Luc, qui avait entendu et prêchait lui-même la catéchèse sommaire portée dans les églises grecques, l'a recueillie dans son Evangile souvent à peu près telle qu'elle était communément donnée, ou, comme le dessein qu'il annonce est d'être plus complet et plus historique, plus chronologique, il la complétait par des sources particulières orales ou écrites.

On a remarqué que les synoptiques se rapprochent plus étroitement surtout lorsqu'ils rapportent des paroles du Christ. C'est à reproduire exactement ces paroles plus que les détails du récit qu'on devait s'attacher à Jérusalem et en Palestine. La catéchèse palestinienne a versé dans la catéchèse portée à Rome et dans les pays grecs ces enseignements du divin Maître plus fidèlement encore que les faits eux-mêmes qui se nuançaient assez facilement dans la bouche des témoins devenus prédicateurs. On dira peut-être que la première prédication de Jérusalem fut araméenne. Oui, sans doute, mais elle ne dut pas tarder beaucoup à s'y servir de la langue grecque, pour se mettre plus à la portée des juifs hellénistes qui étaient nombreux en Palestine et dans la région d'Antioche.

On a fait état de la série des événements de la journée de Capharnaüm qui sont racontés dans le même ordre par S. Marc et S. Luc, pour l'apporter en faveur de la thèse de la dépendance du second par rapport au premier. Il n'est pas du tout nécessaire d'invoquer une dépendance directe pour expliquer ce cycle de récits donné de part et d'autre. La journée de Capharnaüm,

avons-nous dit plus haut, fut la première manifestation de la prédication et de la puissance du Christ devant ses disciples. Précisément parce qu'elle fut la première, elle laissa des traces ineffaçables dans la mémoire des disciples,qui très naturellement prêchant plus tard ces événements dont ils avaient été les témoins surpris et ravis, les présentaient dans leur suite naturelle. Il n'était pas besoin pour cela d'une effort de mémoire. Si le lien de ces événements a été brisé dans le premier évangile, on doit en chercher la cause surtout dans le but plus didactique qu'historique de son évangile. Puis, si l'apôtre S. Matthieu a marqué d'une empreinte personnelle la catéchèse de l'ensemble des apôtres recueillie par lui à Jérusalem, il n'avait pas de penchant naturel à garder l'ordre des faits de la journée de Capharnaüm dont il n'avait pas été témoin. Sur ce point, il n'avait point de souvenirs personnels à sacrifier au but et au plan de son évangile.

En résumé donc, nous croyons qu'on peut très bien expliquer les ressemblances textuelles des Evangiles de S. Marc et de S. Luc sans avoir recours à une dépendance immédiate : dépendance sujette à trop de difficultés, comme nous l'avons esquissé plus haut. Les aides-mémoire des prédicateurs évangélistes, modifiés, complétés par eux selon l'audition de témoins nouveaux, suffisent pour expliquer à la fois les ressemblances et les divergences. Ils pouvaient être partiels et multiples ou se présenter déjà comme un essai de récit assez étendu, et se rangeraient alors dans les tentatives dont parle S. Luc au début de son Evangile. Mais ce dernier ne s'est pas contenté de reproduire cette catéchèse primitive, il s'est proposé de la compléter par des recours directs à des témoins encore vivants pour des faits omis ou trop brièvement racontés dans la catéchèse primitive. Par ces additions et un ordre plus chronologique il veut donner à son œuvre certaines allures de l'histoire, afin de produire dans son lecteur une conviction plus solide, inébranlable, de l'enseignement reçu dans la catéchèse orale (Ch. I, 1-4).

E. Levesque.

Chronique d'Histoire

1° Fr. Pierre Mandonnet, *Saint Dominique.* L'idée, l'homme et l'œuvre. Gand, Editions Veritas, 1921. In-16, 186 pages.

2° R. P. J. Berthier, *Dante. La Divine Comédie.* Traduction littérale avec notes. Paris, Desclée et Picard, 1921. In-8°, xxiv-642 pages.

3° E. Rodocanachi, *Histoire de Rome de* 1354 *à* 1471. L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège. Paris, Picard, 1922. In-8°, viii-520 pages.

4° J. Dupont, *Sainte Jeanne d'Arc*, d'après ses propres déclarations, les dépositions judiciaires des témoins de sa vie, les écrits de ses contemporains. Paris, Vitte, 1922. In-8°, x-362 pages.

5° Augustin Renaudet, *Le concile gallican de Pise-Milan.* Documents florentins (1510-1512). Bibliothèque de l'Institut français de Florence. 1re série, tome VII. Paris, Champion, 1922. In-8°, xiv-732 pages.

6° G. Constant. *La légation du cardinal Morone près l'Empereur et le Concile de Trente, avril-décembre* 1563. 233e fasc. de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques. Paris, Champion, 1922. In-8°, lxvi-612 pages.

7° Lucien Romier, *Le royaume de Catherine de Médicis.* La France à la veille des guerres de religion. Paris, Perrin, 1922. Tome I, in-8°, xxxvi-244 pages. Tome II, in-8°, 304 pages.

8° Robert Parisot, *Histoire de Lorraine* (Duché de Lorraine, duché de Bar, Trois-Evêchés), Paris, Picard. Tome I, 1919, in-8, xii-520 pages. Tome II, 1922, in-8, vi-348 pages.

9° Léon Van der Essen, *Une institution d'enseignement supérieur sous l'Ancien régime.* L'université de Louvain (1425-1797). Paris-Bruxelles, 1921. In-12, 156 pages.

10° R. P. Marie-Amand de Saint-Joseph, *Vie du P. Firmin de la Nativité*, carme déchaussé du couvent d'Amiens et martyr de la Révolution. Paris, Vitte, 1920, In-12, xxxiv-384 pages.

1. — Il convenait que, l'année où la grande famille dominicaine a célébré le septième centenaire de son fon-

dateur, il fût rappelé aux catholiques ce qu'avait été saint Dominique et quelles avaient été les origines de son œuvre. Le père Mandonnet l'a fait dans l'ouvrage que nous présentons à nos lecteurs. Après avoir rapidement dépeint l'état de la chrétienté et exposé à quel degré sévissait au XIII[e] siècle l'ignorance religieuse, il nous a montré en Dominique l'homme suscité par la Providence pour remédier à ce mal. C'est d'Innocent III, le chef de l'Eglise, que l'apôtre reçoit sa mission. En la personne de ce grand pontife et de ses deux successeurs, Honorius III et Grégoire IX, la papauté préside à la naissance, au progrès de l'ordre des Frères prêcheurs. Ainsi bénie et encouragée, la nouvelle famille religieuse ne tarde pas à prendre un prodigieux développement. Saint Dominique vivra assez pour voir ses frères se répandre dans le monde, surtout pour donner à l'institut qu'il a fondé, une sage et prudente organisation. Les chapitres généraux qui se tiendront ensuite, préciseront certains points; l'ordre n'en aura pas moins eu dès l'origine sa physionomie propre, celle que sous l'empire des faits lui a donnée le saint fondateur. Le père Mandonnet a complété sa brève esquisse de la biographie de saint Dominique par un aperçu sommaire de l'activité des Frères prêcheurs pendant le premier siècle de leur histoire. Cette activité est incomparable, qu'elle s'emploie à promouvoir les sciences divines et humaines par le livre ou l'enseignement dans les universités et dans les écoles, qu'elle s'applique à répandre la doctrine et la morale chrétiennes dans le peuple croyant ou chez les infidèles. Ce brillant exposé des cent premières années de la vie dominicaine s'achève par quelques pages sur l'influence des Frères prêcheurs dans l'art. On ne saurait trop féliciter le père Mandonnet de cette remarquable synthèse de la vie de saint Dominique et de son œuvre.

2. — C'est aussi un centenaire que le père Berthier des Frères prêcheurs a voulu célébrer, le centenaire de Dante, et il l'a célébré en nous donnant de la Divine Comédie une nouvelle traduction. Pour commémorer en même temps le fondateur de sa famille religieuse il a dédié son œuvre à saint Dominique. La traduction qu'il annonce comme littérale, serre en effet de près le texte. tout en demeurant élégante. Elle n'est pas en vers; elle a toutefois du rythme et grâce à elle le lecteur qui n'est

pas très au fait de la langue italienne, parviendra à se faire quelque idée de l'œuvre du grand poète.

Une traduction de la Divine Comédie doit toujours être accompagnée d'un commentaire si l'on veut qu'elle soit comprise. Le commentaire ici est aussi court que possible; les notes sont d'une extrême brièveté: une ligne, deux lignes, très rarement davantage. Ne sont-elles pas trop concises, surtout quand il s'agit de personnages peu connus? Le père Berthier s'est surtout placé au point de vue théologique pour expliquer le poème: ses préoccupations se manifestent non seulement dans les notes, mais dans les sommaires qui précèdent chaque chant, dans une « table doctrinale abrégée de la Divine Comédie »; mieux que cela, il a dressé des tableaux synoptiques où, s'inspirant des cadres théologiques, il a distribué les divers chants de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis. Le savant traducteur considère ces tableaux synoptiques comme « une sorte de carte géographique du poème exactement conforme à sa pensée, à son développement, à sa disposition »; il nous promet de les justifier un jour. En attendant, bénéficions de son œuvre. elle contribuera à mieux faire connaître la Divine Comédie dans les milieux français.

3. — M. Rodocanachi donne aujourd'hui une suite à l'ouvrage qu'il a publié, il y a trente-quatre ans, sous le titre: *Cola di Rienzo. Histoire de Rome de* 1342 *à* 1354; c'est une histoire de Rome de 1354 à 1471. Si, dans cette nouvelle période de leur vie municipale, les Romains n'ont plus trouvé pour se grouper autour d'elles et résister à l'autorité pontificale des personnalités qui, comme celle de Cola di Rienzo s'imposent à l'attention en encombrant la scène politique, ils n'en sont pas devenus pour cela des sujets plus dociles. Cette histoire de plus d'un siècle est pleine du récit de leurs luttes avec les souverains pontifes, luttes le plus souvent tragiques. La Ville éternelle est le théâtre de scènes de meurtres et de pillages qui inspirent l'horreur. On se bat aux portes de Rome, dans les rues et sur les places publiques, au Capitole comme au Vatican, auprès des basiliques les plus vénérables quand ce n'est pas dans leur enceinte. A maintes reprises, le château Saint-Ange, depuis longtemps transformé en citadelle, est assiégé, pris et repris; une fois même il est condamné à disparaître et l'œuvre de destruction déjà commencée se serait achevée, si

« lorsqu'on voulut s'attaquer aux épaisses assises du monument, à la construction romaine, l'énergie n'avait manqué comme les moyens ». (p. 82.)

Les événements ont singulièrement favorisé cette anarchie. En 1354, les papes sont absents de Rome : ils résident à Avignon ; quand ils reviennent, ils sont victimes des factions qui déchirent la ville. Bientôt commence le Grand Schisme d'Occident ; le désordre s'accroît ; les troubles se perpétuent. Les pontifes romains dont l'autorité est discutée dans une partie du monde chrétien, sont mal obéis à Rome. Les protecteurs qu'ils appellent à leur aide comme Ladislas, roi de Naples, aggravent le mal loin d'y remédier ; ils se tournent contre eux et, en plus d'une circonstance, les forcent à prendre la fuite. Avec Martin V, une ère de paix et de tranquillité semble devoir s'ouvrir pour Rome comme pour l'Eglise universelle ; elle est malheureusement vite close. Sous Eugène IV, on se croit ramené aux pires jours du Grand Schisme : le pontife romain est obligé de s'enfuir sur une barque, d'aller chercher un refuge à Florence. Le sage Nicolas V connaît à son tour l'ingratitude de son peuple. Ce n'est en définitive que sous Paul II que prennent fin les soulèvements populaires. L'octroi de la Rose d'or à la ville de Rome, chose qui ne s'était encore jamais vue, la revision en 1469 des statuts communaux de 1362 sous l'influence du pape et dans un sens nettement favorable à son autorité, ferment une époque et en ouvrent une autre « Le Saint-Siège voit finir le temps des luttes et des alarmes ; celui des heures faciles, heureuses, d'une vie élégante, intelligente et plantureuse va commencer ». (p. 498.)

Cependant, dans la période qu'a étudiée M. Rodocanachi, il n'y a pas que des larmes et du sang. Si le peuple de Rome assiste à de nombreuses scènes sanglantes, il est aussi le témoin joyeux de fastueuses cérémonies, de fêtes magnifiques. Ce sont couronnements de papes, réceptions d'empereurs, de rois où se déroulent de somptueux cortèges, des jubilés avec leurs solennelles processions, des réjouissances publiques comme les jeux traditionnels du Testaccio et les courses du Corso qui viennent tour à tour satisfaire son amour du luxe, son goût pour le bruit et l'éclat. Au fur et à mesure que le récit amène l'une ou l'autre cérémonie, M. Rodocanachi la décrit et il n'oublie pas le détail curieux, pittoresque qui aide à la replacer dans son cadre.

Les illustrations dont il a enrichi son ouvrage achèvent de reconstituer le milieu. Peut-être eût-il été préférable de présenter ces fêtes diverses dans un vaste tableau d'ensemble où nous serait apparue dans toute sa splendeur la Rome du XVe siècle. De même, aurions-nous souhaité lire réunis en un chapitre sur la vie économique les renseignements que l'auteur fournit ici et là.

C'est, au reste, le principal grief que nous ferons à M. Rodocanachi de s'être moins soucié de nous donner une histoire qu'une chronique; quand cette méthode n'aurait d'autre inconvénient que celui de disperser l'attention voire de la fatiguer, il aurait dû suffire à l'écarter [1].

De cet ouvrage une conclusion se dégage: c'est que le peuple de Rome ne trouva la paix et la tranquillité que du jour où il consentit à reconnaître l'autorité des souverains pontifes. Longtemps il regimba sous le joug pontifical; ce fut à son détriment. Il se soumit à temps pour être l'heureux témoin de l'admirable développement des lettres et des arts qui se produisit à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle, développement dont la Ville éternelle fut la première à bénéficier.

4. — La nouvelle biographie de sainte Jeanne d'Arc que publie M. le chanoine Dupont, est un exposé lucide en même temps que solidement documenté de la vie de notre héroïne nationale. Elle est écrite sans prétention; c'est un de ses premiers mérites. Qu'on ajoute à cela que l'auteur s'est préoccupé de faire parler la sainte en insérant dans son texte le plus qu'il a pu des paroles qu'elle a prononcées dans les diverses circonstances de sa vie, des lettres qu'elle a dictées, des décla-

1. Notons ici quelques remarques. P. 144 : il est dit que Balthazar Cossa « a commencé par être pirate »; ce n'est plus guère admis aujourd'hui. P. 144, n. 2 : Le patrimoine de Saint-Pierre n'est pas « la région située au nord de Rome, la Tuscie comme on le nommait quelquefois ou Toscane pontificale. » L'expression *Patrimonium Petri* désigne ou bien, dans son sens large, tout l'Etat pontifical, ou, dans son sens strict, l'ancien duché de Rome. P. 224: M. Rodocanachi aurait pu défendre plus énergiquement Eugène IV, accusé par certains historiens d'avoir trempé dans le meurtre du cardinal Vitelleschi, s'il avait lu les pages consacrées à cette question par le regretté Noel Valois dans son ouvrage *Le pape et le Concile* (t. II, p. 267 et suiv.). Au reste nous avons été surpris de ne voir citée nulle part cette œuvre importante. P. 236, n. 1 : La date de naissance de Pie II, 18 octobre 1408, n'est pas celle indiquée p. 355, 14 octobre 1405; la date exacte est celle du 18 octobre 1405. P. 242 : on reconnaîtra « dans le cardinal français Jean Juveu, évêque de Thérouanne », Jean Lejeune (Joannes Juvenis).

rations qui lui ont été arrachées au cours de son procès. Le lecteur entre ainsi directement en contact avec la pucelle ,il pénètre dans l'intime de son âme; ce lui est un charme exquis. Il n'est pas surprenant que cette biographie de sainte Jeanne d'Arc, œuvre d'un écrivain distingué et délicat, ait eu un grand succès: depuis la première édition parue en octobre 1916, une seconde était devenue nécessaire. Elle vient d'être publiée, augmentée de quelques pages où sont racontées les fêtes de la canonisation; y ont été joints les débats relatifs à l'institution de la fête nationale en l'honneur de sainte Jeanne d'Arc. Nous lui souhaitons le succès de la première. Dans les milieux qui n'ont que faire de la pure érudition, cet ouvrage ne peut que contribuer à rendre plus attachante la douce physionomie de la sainte de la patrie[1].

5. — L'alliance qui, en 1508, a uni le roi de France et le chef de l'Eglise contre la République de Venise, prend brusquement fin en 1510. Satisfait d'avoir achevé l'unité de l'Etat pontifical et d'avoir brisé la toute puissance de Venise, Jules II n'entend pas prolonger plus longtemps la Sainte Ligue, crainte d'établir l'hégémonie de la France dans l'Italie du Nord, hégémonie qui n'aurait pas tardé à devenir une menace pour le Saint Siège. A la grande irritation de Louis XII, le souverain pontife absout la Sérénissime République; à la menace du roi de France de ressusciter les traditions gallicanes, il répond en incarcérant au château Saint-Ange le cardinal de Clermont. Le 3 juillet 1510, passant outre aux prétentions de la France, le pontife donne à Ferdinand d'Aragon l'investiture du royaume de Naples. La rupture est dès lors complète; bientôt la lutte commence entre les deux anciens alliés.

Louis XII commit la grave faute de vouloir atteindre Jules II non seulement dans sa puissance temporelle mais aussi dans son pouvoir spirituel. Fort de l'appui politique et militaire de l'empereur Maximilien, s'autorisant des déclarations des assemblées du clergé de France qui se tinrent à Tours, en septembre 1510, à Lyon, en avril 1511, il fit publier à Milan le 16 mai un acte par lequel les représentants de l'Eglise universelle étaient invités à se réunir à Pise, le 1er septem-

1. En vue d'une nouvelle édition page XII, lignes 17 et 20, il faut lire Clément VII au lieu de Clément VI. Qu'est-ce que le concile de Florence de 1449 ?

bre, pour réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Le dessein réel du monarque était de ruiner l'autorité religieuse de Jules II et de déposer le pontife. Devant cette menace le pape convoqua lui-même un concile œcuménique au Latran pour le jour de Pâques de l'année suivante.

Le concile du roi de France ne se réunit à Pise qu'en novembre. Il n'attira qu'un très petit nombre de prélats et de docteurs. A l'exception de quelques lombards, tous ses membres étaient français. D'Allemagne et des autres pays catholiques nul ne vint. Ouvert dans l'indifférence générale, le concile dut devant l'attitude hostile de la population de Pise se transférer à Milan après la troisième session. Les discussions qui s'y poursuivirent, conduisirent peu à peu au schisme. Cité d'abord à comparaître, Jules II fut ensuite mis en accusation; le 21 avril 1512, un décret de suspension fut porté contre lui. Milan prétendait recommencer Constance et Bâle. Mais les temps étaient changés: Jules II était autrement fort que ne l'avait été Eugène IV. Les troupes suisses qui étaient au service du pape, chassèrent les pères de Milan. Après être allés quelque temps chercher un refuge à Asti les membres du concile s'en furent à Lyon demander un dernier asile avant de se disperser complètement. L'échec fut complet. Pendant ce temps, Jules II ouvrait au Latran son concile œcuménique où devaient être promulgués les premiers décrets réformateurs.

La République de Florence fut très mêlée à ces divers événements en raison des liens étroits qu'elle avait en ce moment avec la monarchie française, en raison aussi de son voisinage avec le terrible Jules II. Obligée par son alliance avec Louis XII de subir la présence du concile à Pise, elle se trouva exposée au ressentiment du pape; le rétablissement des Médicis à Florence fut la rançon des complaisances du gouvernement florentin pour le roi de France. Il n'est pas surprenant dès lors que les archives de Florence aient conservé des documents très importants pour l'histoire du concile de Pise. Ils n'avaient guère été exploités jusqu'ici que par M. Imbart de la Tour dans le tome II de son ouvrage: *Les origines de la Réforme*. M. Renaudet a eu l'heureuse inspiration de les rechercher et d'en faire une sorte de corpus qu'il nous présente aujourd'hui dans un gros volume de 732 pages.

On retrouve dans ce livre tout ce qui a trait au concile, que ce soit la correspondance de la Seigneurie ou de ses mandataires, les Dix, avec les ambassadeurs florentins dans les autres cours, ou bien les lettres échangées avec le roi de France, l'empereur et le pape. Pour que soient mieux connus les personnages cités, les événements auxquels il est fait allusion, ces textes, déjà en eux-mêmes si intéressants, sont accompagnés d'une très copieuse annotation. Un index très complet des noms de personnes et de lieux achève de rendre des plus commodes ce recueil de documents, recueil désormais indispensable pour bien connaître la politique de Louis XII dans cette phase de ses relations avec le Saint Siège. Par son ouvrage qui est un modèle du genre, M. Renaudet a apporté une très précieuse contribution à l'histoire diplomatique et à l'histoire religieuse du XVI^e siècle. Ce n'est pas la première, on le sait; nous souhaitons que ce ne soit pas la dernière.

(*A suivre.*) A. LEMAN.

Revue des Revues

Renan.

« Au bout de cent ans, un génie de premier ordre est réduit à deux ou trois pages; les vingt volumes de ses œuvres complètes restent comme un développement nécessaire de sa pensée fondamentale. Un volume pour une idée... » Inspirons-nous de cette phrase cueillie dans l'*Avenir de la Science* et demandons à nos chefs de file intellectuels ce qu'ils ont retenu, idées ou impressions, des trente volumes de Renan.

Peut-être convient-il de distinguer entre les diverses générations: celle d'aujourd'hui, celle qui accomplit son sacrifice avec Ernest Psichari, semble libérée de cette servitude: pour elle, le jugement de M. G. Grappe est rigoureusement juste: « L'heure de Renan est passée. La ruine de son œuvre scientifique ou philosophique se précipite. Seul son art demeure incomparablement pur... mais nous n'avons pas le droit d'écouter les sirènes » (*Nouv. littér.*, 24 févr.): Ajoutons avec M. de Quirielle que le dilettantisme renanien apparaît maintenant comme un « danger très grave et très nocif ». (*Opinion* 23 fév.)

Mais ceux d'hier? Ceux qui suivant l'expression d'Abel Hermant (*Figaro Littér.* 24 fév.) « ont reçu le choc ou si l'on veut la petite secousse » à la lecture de la Vie de Jésus, alors qu'ils n'étaient qu'apprentis écrivains? Tous, soit par leur soumission, soit par leur réaction, témoignent de l'influence subie, la transmettent, l'étendent.

Témoin Brunetière: Renan agit sur Brunetière autant, ou presque, que Pascal: c'est du moins l'avis de M. Moreau (*Correspondant* 25 fév.) « Par sa longue fréquentation de Renan, par les premiers heurts de leurs deux natures, par le divorce qui les sépare à jamais, par les polémiques qui obligent le critique à revenir vers l'historien armé d'une érudition nouvelle et plus fort contre sa séduction, je crois que l'on pourrait expliquer une grande partie de son évolution... » Contre l'Ecole de Renan, Brunetière voulait dresser cette Apologie du Christianisme qu'il amorça seulement. Sur Renan lui-même il s'expliqua par deux fois; lorsque le monument de Tréguier fut érigé, parurent les « cinq lettres sur M. Renan », mais depuis longtemps déjà, il gardait en son tiroir une notice qu'exhume le *Correspondant*. Notons au courant de la plume quelques expressions du maître critique: L'originalité de Renan, c'est « l'étrange et souvent déplaisante, mais quelquefois exquise, combinaison qui s'est faite en lui du plus sincère sentimentalisme avec le rationalisme étroit de l'érudit et du philologue ». Son œuvre a été « de dégager la religion en tant que nécessaire ou innée à l'humanité du milieu des religions, qui n'en ont été, à son avis du moins, que l'expression multiple, changeante et superstitieuse ». De cette pensée, il ne fut pas l'inventeur, mais bien le propagateur « dans l'histoire de l'esprit contemporain ». Sa méthode enfin a été « de rabattre l'histoire qu'on avait jusqu'alors appelée sainte ou sacrée sur le plan des autres histoires, de toutes les autres histoires... de déterminer la valeur du fond par les conditions de la forme ». Après examen de l'œuvre renanienne, Brunetière doit remarquer: « l'exécution a finalement tourné contre le dessein de l'historien. La continuité du prophétisme en Israël demeure un fait non moins inexplicable que la propagation même du Christianisme dans l'univers Gréco-Romain ».

M. Barrès, lui, avait à se faire pardonner la « bastonnade lyrique » qu'au temps des emportements juvéniles, il administra à son vieux maître coupable de n'avoir pas incarné le héros rêvé par un disciple intransigeant (Cf.

Huit jours chez M. Renan). Comme thuriféraire officiel à la Sorbonne (*Débats*, 1er mars) ou comme pèlerin dévot à la tombe d'Amschitt (*Rev. des Deux Mondes* 1er mars), M. Barrès apporte à Renan, le même témoignage, celui « d'un disciple plein d'admiration, mais indépendant, qui depuis quarante ans fait en lui-même le procès de son maître, recueille toutes les objections et toujours les surmonte » (*Déb.*). A vrai dire, l'élève affecte plus de piété que de critique: il salue en Renan un découvreur de sources, un des maîtres de son lyrisme, quand il s'écrie: « Renan nous a soulevés de terre. Vous dites qu'il déchristianise, eh bien! il nous a christianisés. Et puis, croyez-vous que ce ne soit rien d'avoir annexé à notre domaine spirituel ces terres de fermentation religieuse » (*R. des 2 M.*). Religiosité sentimentale ou géodès lors cette belle péroraison: « Ne parlez plus du pargraphique, l'arbre a produit son fruit naturel. Admirons fum d'un vase vide devant le calice où tant de beau sang bouillonne... n'écoutez plus la leçon de Renan sans y adjoindre la gloire éclatante de ses petits-fils ». Il ne faudrait pas oublier l'unique préoccupation d'E. Psichari: réparer l'offense faite, retourner au poste déserté. Malgré le sang et la chair, ces deux hommes se dressent l'un contre l'autre; comment les unir dans un même culte?

L'évolution est achevée chez M. Bourget; qui veut suivre le progrès de sa pensée pourra comparer son parallèle entre Renan et Pascal, publié aujourd'hui (*Illustration*) avec l'Essai d'hier: mais somme toute, nous n'y apprenons rien.

Avec un souci d'actualité qu'on jugera sans doute exclusif et excessif, M. Lefèvre (*Nouvelles littéraires*) est allé demander son avis à M. Loisy: « la synthèse historique de Renan, a prononcé ce dernier, n'a pas été recommencée depuis en français, et comme historien des origines chrétiennes, comme historien d'Israël, il a la plus grande importance... comme philosophe, Renan estimait que ce qu'il y a de plus consistant dans la religion est l'idéal moral qu'elle contient et que cet idéal perfectible est immortel. Cette leçon est toujours bonne à retenir ». Puis ce vieillard cède à un besoin de confidences et il nous déclare: « Je croirais volontiers des religions que toutes passent, mais que la religion demeure ». Il cherche dans la Société des Nations la préfiguration d'une organisation nouvelle qui aura un caractère religieux; il a un petit rire sec quand on le questionne sur l'immortalité de

l'âme et déclare ne pouvoir se la représenter... Cela est triste ..

M. Abel Hermant, risque cet à peu près : « Renan est parmi les soldats de la vérité, le héros méconnu » et il ajoute : « nous ne souffrions pas que l'on doute de Renan : c'eût été douter de nous-mêmes, et nous ne le souffrons pas encore ».

L'intérêt de ces citations n'est point dans ce qu'elles expriment. Elles sont bien trop générales : mais Renan est un signe de contradiction : bon gré, mal gré, il faut prendre parti ; sur ce nom, l'on se compte.

Sur l'homme, sur l'œuvre même, cependant, deux critiques passionnés ont prétendu engager une discussion générale, porter un jugement motivé.

M. P. Lasserre est un éminent renanien. Dans le *Romantisme français*, il avait dénoncé la germanophilie et la superstition scientifique de son auteur. En 1914, la *Revue Hebdomadaire* publiait sept leçons, dont il nous faut retenir la seconde, témoignage accablant à mon sens, contre la sincérité de Renan, lors de la grande crise. Aujourd'hui, un fascicule des *Cahiers Verts* « *Renan et nous* » annonce et prépare un travail plus développé.

A vrai dire, cette ébauche est décevante : dédaigneux de l'art de Glycera, la bouquetière, M. Lasserre nous jette ses idées par touffes ; et puis, sa critique est toute personnelle : Il se glisse en son héros, remâche sa pensée, lui fournit en un mot voix et vie, comme un montreur de marionnettes. Dans cette crise de 1844, le jeune homme, considéré en 1914, comme un ambitieux, mou et fourbe, apparaît maintenant comme une victime condamnée au rôle de bourreau. Le faux christianisme de l'abbé Dupanloup, le néo-catholicisme romantique, le fade compromis scolastico-cartésien d'Issy, tels seraient les vrais coupables. Mais il ne suffit pas à M. Lasserre de les dénoncer ; il exécute des charges contre tous les moulins qu'il dresse sur son horizon. Le voilà qui, avec autant de brio que d'incompétence, reprend la discussion sur l'impertinence du langage humain à exprimer les vérités divines, sur la fusion du réalisme juif avec l'intellectualisme grec ! De grâce, M. Lasserre, à chacun son métier ; contentez-vous de faire dialoguer, pour notre joie, M. de Meaux avec le Vicomte de Chateaubriand, et laissez la théologie aux théologiens.

Avec M. Massis, nous revenons des idées générales aux documents précis. Des *Cahiers de jeunesse*, il a trans-

crit (dans la *Revue Universelle*) les aveux les plus suggestifs sur l'orgueil de Renan « Tous ceux-là sont de ma caste qui ont creusé le supérieur »; sur ses doutes voluptueusement entretenus: « le doute est si beau que je viens de prier Dieu de ne jamais m'en délivrer, car je serais moins beau ». Cette étrange prière ne fut que trop exaucée.

En voici une autre plus outrecuidante encore: « Allons, fléchis-moi si tu veux que je te plaise... je crois que nous sommes faits l'un pour l'autre.. apparais-moi une fois dans ma vie et je suis content ». Après tant d'autres, M. Massis note la faible influence sur Renan des raisons philologiques et exégétiques, en comparaison des postulats philosophiques empruntés à l'Allemagne (par le canal de Mme de Staël: attrape M. Vanderem): « O Allemagne, qui t'implantera en France ». Mais peut-être le critique catholique exagère-t-il quand il réduit les terribles angoisses du jeune homme « à un simple problème d'économie domestique ». Du moins, il est excellent quand il note: « A la fois enfant et adulte, homme et femme, Renan n'est point de ces mâles génies qui créent les besoins spirituels de leur temps; car il ne domine point; mais il semblait prédestiné à traduire les idées contradictoires d'un siècle... pour qui il n'y eut guère que des limites à effacer, des dogmes à détruire, des vérités à contester ».

Pourrais-je mieux conclure?

B. AMOUDRU.

Questions et Réponses

Q. — LA BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. — *Où en est cette Revue catholique dont on n'entend guère parler?*

R. — Elle se ressent des difficultés économiques au milieu desquelles se débat l'Allemagne. Les deux directeurs (le Docteur Göttsberger et le Dr Sickenberger) essaient de lui conserver la vie, en attendant des jours meilleurs qui permettront la résurrection complète.

En 1915, la Revue a paru en 4 fascicules comme avant-guerre (13e année).

Les quatre fascicules de la 14e année se sont échelonnés sur les années 1916, 1917.

En 1918, 1919, 1920, 1921, il n'y a eu chaque année qu'un fascicule dont la réunion forme la 15e année de la Revue.

En décembre 1922, les directeurs nous ont donné deux fascicules réunis formant 192 pages, dont près de 100 sont consacrées à des notices bibliographiques. Prix en dehors de l'Allemagne : 20 fr. (environ 11.000 marks au cours du mark à cette époque-là).

A. Brassac.

Q. — *Cartes murales pour l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament dans les écoles primaires et secondaires.*

R. — On a déjà signalé un carton double de Vidal-Lablache. Voir *Revue pratique d'apologétique*, 15 nov. 1921, t. XXXIII, p. 249-250. Un prêtre, qui a mis à profit ce renseignement, m'écrit que ces cartes lui donnent satisfaction pour l'enseignement de l'Histoire Sainte.

Nous ajoutons qu'au cours de 1922, la maison de Gigord, rue Cassette, Paris, VI^e^, a publié une grande carte murale mesurant 1 m. 25/1 m. 10.

Sur cette grande feuille, figurent dans deux plans parallèles *La Palestine divisée en* 12 *tribus* et *La Palestine en* 4 *provinces*. En bas ou dans les coins se trouvent 3 carterons : l'*Arabie, l'Egypte, l'Exode, — l'Eglise aux premiers siècles, — Jérusalem à l'époque de Jésus-Christ*. Prix en feuilles : 9 fr. La carte montée et collée sur toile vaut trois ou quatre fois plus.

Il existe sans doute des travaux analogues. Prière aux lecteurs de nous en donner connaissance.

A. Brassac.

Q. Le psautier expliqué. — *On demande un commentaire du nouveau Psautier en vue de la récitation du Bréviaire.*

R. — Les ouvrages de cette nature ne manquent pas. D'ailleurs utilisez les commentaires développés de Lesêtre, Fillion, Knabenbauer.

1° A. Crampon, *Le Livre des Psaumes suivi des cantiques de Laudes et des Vêpres*. Traduction nouvelle sur la Vulgate avec sommaires et notes, édition latine-française, in-32, XXXII-744 p., Desclée, Paris, Tournai, 1900. Quoique l'ouvrage soit antérieur à la réforme du psautier pour la récitation de l'office, il peut rendre service. On appréciera surtout une petite étude sur la latinité des psaumes selon la Vulgate. Actuellement épuisé.

2° Chanoine Pannier, *Le nouveau Psautier du Bréviaire romain*, in-8, Paris, VI^e^, Lethielleux, rue Cassette, 1913.

3° H. Lesêtre, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, Lethielleux. Avant-guerre, 2 fr.

4° L.-Cl. Fillion, *Le nouveau Psautier du Bréviaire romain*, in-18, Paris, VI^e^, Gabalda, rue Bonaparte, 1913. Souvent réédité. Prix : 8 fr.

5° Ch. Willi, *Le Bréviaire expliqué*, in-12, 320 et 384 pages. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris, VI^e^; 2^e^ édition 1922. La pre-

mière partie est une étude de l'office en général; la deuxième est consacrée aux divers offices en particulier.

6° P. Et. Hugueny, O. P., *Psaumes et cantiques du petit office de la Sainte Vierge*, traduction, commentaire, méditation, Tournai, Casterman, 1916, in-16, x-442 p., 6 fr. 50. Voir ce qui a été dit sur cet ouvrage dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1-15 nov. 1920.

Cet auteur a commencé sur le même plan que l'ouvrage précédent un commentaire de tout le psautier. Ce travail comprendra 4 volumes in-16, t. I. *Office du dimanche*, 448 pages, 1922; t. II, *Office du lundi et du mardi*, 1923; t. III, *Office du mercredi et du jeudi*, t. IV, *Office du vendredi et du samedi*. Bruxelles, Action catholique, 78-81, Chaussée de Haecht ou Librairie dominicaine, 222, rue du Faubourg-Saint-Honoré, Paris, VIII°.

7° H. Perennès, *Les Psaumes traduits et commentés avec préface du R. P. Condamin*, in-8, xx-320 p. Administration du Feiz ha breiz, 8, Grand'Place, Saint-Paul-de-Léon (Finistère), 1922. Prix : environ 11 fr. On peut également se procurer l'ouvrage à la librairie de la *Revue des Jeunes*, 3, rue de Luynes, Paris, VII°.

M. Pérennès, qui est professeur au Grand Séminaire de Quimper, n'a pas écrit directement pour faciliter la récitation du Bréviaire. Il a traduit consciencieusement le texte massorétique corrigé d'après les règles d'une critique modérée et a tâché de retrouver la structure strophique. A ce point de vue, il a fourni une contribution importante sinon décisive à la théorie que le P. Condamin a appliquée au livre d'Isaïe et au livre de Jérémie. Le commentaire n'est pas détaillé, mais les principales difficultés sont éclaircies sobrement. Ce travail solide, basé sur les meilleurs travaux modernes, sera utilisé avec profit pour l'étude du nouveau psautier.

A. Brassac.

Q. *On demande une édition des Evangiles annotés pour les fidèles instruits.*

R. — On a signalé dans cette Revue (15 nov. 1921, t XXXIII, p. 250-251), les travaux de Fillion, Weber, Baudin. Ajoutez maintenant le Chanoine Auzet, supérieur du Grand Séminaire de Digne, *Les Saints Evangiles traduits par le Chanoine Crampon avec introduction et commentaires*, petit in-18, VIII-500 pages. Une carte en couleurs. Date : 1922. Editeur : Desclée et Cie, rue Saint-Sulpice, Paris, VI°. Prix du volume relié en toile : 5 fr. environ.

L'ouvrage comprend une courte introduction générale sur la géographie physique de la Palestine, la situation politique et religieuse de la Palestine au temps de J.-C., sur les Evangiles, et puis une courte introduction sur chaque Evangile en particulier.

Au lieu d'être fondus comme dans les Synopses ou les Concordes, les quatre textes des Evangiles sont séparés. La traduction du Chanoine Crampon revisée récemment est accompagnée de notes expliquant les passages difficiles ou importants. M. le Chanoine Auzet les a extraites des Pères, de Bossuet et des principaux auteurs catholiques contemporains. Je suis si souvent cité que j'éprouve quelque embarras à insister.

L'auteur nous rendrait service en publiant selon la même méthode les Actes des Apôtres et les Epîtres de S. Paul.

A. Brassac.

Œuvres de Flavius Josèphe. — *On demande des renseignements précis sur les éditions de cet auteur juif, ses traductions et sa valeur historique.*

R. — Vous trouverez les renseignements nécessaires dans E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 4e édition, 1901, Hinrichs, Leipzig, p. 74-106. Il existe une traduction anglaise. Sur la chronologie des œuvres de Josèphe, voir un article du P. Vincent dans la *Revue biblique*, 1911, p. 366-383.

Au cas où vous n'auriez pas Schürer, voici l'essentiel.

1° Pour un travail scientifique et de fond, les *éditions* anciennes sont insuffisantes, même celle de Dindorf (Didot, 1844, 1845) dont on se sert habituellement chez nous et qui est basée sur Havercamp (1726). Prenez la grande édition critique de Niese (*Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese*, Berlin, 7 gr. in-8, 1885-1895), ou l'édition manuelle du même (*Flavii Josephi opera recognovit B. Niese*, 6 in-8, Berlin, 1888-1895), ou l'édition de Naber basée sur l'appareil critique de Niese (*Flavii Josephi opera omnia recognovit* Naber, 6 in-8, Leipzig, Teubner, 1888-1896).

2° Laissez les *traductions* anciennes de Josèphe. Celle d'Arnauld d'Andigny (1667-1669) a été surnommée « la belle infidèle », beaucoup plus infidèle que belle. Celle du P. Gillet (1756-1757) est un peu plus exacte, mais beaucoup moins lisible. La traduction latine qui accompagne l'édition Dindorf suit de près un texte grec qui n'est pas établi d'une manière scientifique.

Il y a plus de vingt ans, M. Th. Reinach a entrepris une nouvelle traduction. L'édition de Niese a servi de base. « Toutefois, nous ne nous sommes pas astreint à une reproduction servile du texte de Niese; lui-même, par l'abondant *apparat* critique placé au bas de ses pages, nous a souvent fourni les éléments d'une leçon préférable à celle qu'il a insérée dans le texte; d'autres fois, nous avons suivi l'édition plus récente de Naber qui offre un choix judicieux de variantes; dans des cas très rares, nous avons eu recours à des conjectures personnelles », t. I, p. VI.

« La tâche a été partagée entre plusieurs jeunes (alors!) savants qui nous ont apporté le concours de leur talent et de

leurs connaissances spéciales ». Des notes rédigées avec sobriété ont pour but de lever ou de signaler certaines difficultés d'interprétation, de rapprocher des passages parallèles, mais surtout d'indiquer, chemin faisant, dans la mesure du possible, les sources premières de l'information de Josèphe.

Etat de la publication : t. I, *Antiquités judaïques*, liv. I-V, traduction de Julien Weill, VIII-370 p., Paris, Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris, VI, 1900. Prix actuel, 15 fr. — T. III. *Antiquités judaïques*, liv. XI-XV, traduction de Chamonard, 1904, 368 p Prix : 15 fr. — T. V, *Guerre des Juifs*, liv. I-III, traduction de René Harmand, revisée et annotée par Th. Reinach, 1912, 316 p. Prix : 15 fr. — T. VII (premier fascicule), *De l'ancienneté du peuple juif (contre Aplon)*, traduction de Léon Blum, 116 p. Date : 1902. Prix : 7 francs.

3° M. Th. Reinach apprécie comme il suit la *valeur historique* des *Antiquités judaïques*. « L'ouvrage le plus considérable de Josèphe, — les *Antiquités judaïques*, — n'est dans la première moitié qu'un abrégé de la Bible à l'usage des lecteurs païens... L'insertion discrète de traits légendaires, étrangers à l'Ecriture et empruntés à la tradition orale, nous montre comme le début d'un genre littéraire qui devait prendre un si riche développement dans la partie *haggadique* du Talmud et dans le Midrasch. Les dix derniers livres de cet ouvrage constituent, surtout à partir de l'époque des rois hasmonéens, un document historique de premier ordre. A défaut de sources juives, qui manquaient pour cette période, Josèphe a soigneusement dépouillé tous les historiens grecs et romains qui pouvaient lui fournir, même en passant, des données sur les faits et gestes du peuple juif ; comme ces historiens sont perdus, son ouvrage comble ainsi une lacune qui serait autrement irréparable. Dans l'histoire d'Hérode, où Josèphe suit de très près les mémoires de Nicolas de Damas, secrétaire de ce roi, dans celle des soixante-dix années suivantes, sur lesquelles il a pu recueillir des renseignements de la bouche des contemporains, les *Antiquités* acquièrent presque la valeur d'un document original. Elles intéressent au plus haut degré non seulement l'histoire juive, mais l'histoire romaine et celle du christianisme naissant, quoique Josèphe y fasse à peine une allusion fugitive ; sans lui, comme on l'a dit, le milieu historique où le christianisme a pris naissance serait impossible à reconstituer », t. I, p. I, II.

Pour être entièrement exact, ce jugement appelle quelques restrictions importantes. Il est certain, en effet, que Josèphe traite librement le premier livre des Macchabées, qu'il retranche, ajoute, modifie, sans raison plausible. Dès lors, on se demande s'il n'a pas suivi la même méthode là où nous ne pouvons contrôler son travail. Il est d'ailleurs certain qu'assez souvent, il contredit dans la *Guerre contre les Juifs*, ce qu'on lit dans les

Antiquités juives. Voir par exemple, la traduction publiée sous la direction de Th. Reinach, t. III, p. 191, 195.

A. Brassac.

Bibliographie

Emile Keller (1828-1909), *par Gustave Gautherot, docteur ès-lettres, professeur aux Facultés libres de Paris*. Paris, Plon, 8, rue Garancière, 1922. Prix : 16 fr.

Ce n'est pas seulement la vie d'un homme de premier ordre, c'est l'histoire de cinquante années de luttes pour la religion et la patrie que vient de nous donner M. Gautherot. Effectivement Emile Keller, de 1859 à 1909, fut activement mêlé à tous les événements dont la France fut le théâtre.

Dès son entrée au Corps législatif, au moment des affaires d'Italie, il lui faut parler et agir; et il le fait, de la manière la plus brillante, comme un Français de bon sens et un catholique sans peur. Napoléon III, dont les desseins secrets et la lâcheté furent crânement mis à nu, lui en devait garder rancune jusqu'à son dernier jour. Mais qu'importait au brave que l'accomplissement seul du devoir lançait en avant; et s'il lui fut pénible d'échouer à la députation et de se voir remplacer par le candidat du pouvoir, surtout d'être exclu, sous la pression ministérielle, même des Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, il s'en consola en trouvant plus de loisirs pour se consacrer à la défense du pape, s'occuper de la petite armée pontificale et de son recrutement.

Vers le même temps, il s'employait encore à faire parvenir aux évêques par des jeunes gens dévoués l'Encyclique *Quanta Cura*, et lui-même prenant la plume, prouvait avec sa vigueur accoutumée que ce document était le cadre du bon sens et de la « vérité non seulement religieuse, mais politique et sociale ».

Mais voilà que la guerre vient d'éclater. Em. Keller abandonne son siège de député reconquis en 1869, et revêt l'uniforme : il recrute des volontaires, et, à leur tête, il lutte, suivant les besoins, ici et là, mais surtout aux environs de Belfort que sa ténacité conserve à la France.

Hélas! malgré tant de bravoure, l'Alsace, sauf ce lambeau de terrain, est cédée à l'Allemagne. Keller n'accepte pas ce sacrifice, et non content de protester solennellement avec ses collègues, il démissionne.

Aussi bien, les questions les plus importantes demandent tous ses efforts et requièrent toute sa bonne volonté : il faut réorganiser l'armée, défendre l'Eglise et les Congrégations, susciter, au milieu de difficultés sans nombre, des associations nou-

velles pour lutter contre la maçonnerie et ses adeptes. Emile Keller devient l'âme de toutes ces entreprises, de toutes ces créations.

C'est au milieu de ces travaux, de ces batailles sans fin, qu'il tombe sur la brèche, les armes à la main et le drapeau déployé. Cette disparition, comme l'écrivait le Secrétaire d'Etat du Vatican, le Cardinal Merry del Val, était « un deuil, non seulement pour la patrie, mais pour la Sainte Eglise que cet admirable chrétien avait servie et défendue... jusqu'à son dernier jour ».

On devine combien le récit précis et documenté d'événements d'une telle importance est intéressant en lui-même. J'ajoute qu'il l'est d'autant plus que M. Gautherot a pu mettre en œuvre les papiers les plus confidentiels de M. Keller et de ses amis, que surtout, partageant les idées de son héros comme patriote et chrétien, il a pu pénétrer plus profondément dans l'intime de son âme, en mieux comprendre toutes les délicatesses et tous les frémissements. Comme d'ailleurs le savant professeur de l'Institut catholique est passé maître en langue française, l'élégance et la pureté du style doublent le charme du récit.

P. Bliard.

Officium Majoris Hebdomadae « cum Cantu », et Octavae Paschae. Office de la Semaine Sainte avec chant, et office de l'octave de Pâques, depuis le dimanche des Rameaux jusqu'au samedi in albis, selon le bréviaire, le Missel et le Pontifical romain. Librairie Petrus Marietti, Torino (18), Via Legnano, 23. Prix, broché 25 lires; relié toile, tranche rouge 32; relié chagrin, 40; relié maroquin, 48.

Cet élégant volume in-16 de 972 pages, imprimé sur papier indien fin, en grands caractères bien nets, rouges pour les rubriques, et noirs pour le texte liturgique, avec encadrement rouge, contient tout l'office, les Messes et les autres rites sacrés (bénédiction des Saintes Huiles, Lavement des pieds, etc.) qui sont célébrés pendant la Semaine Sainte et l'octave de Pâques. Le chant est très soigneusement noté pour toutes les parties qui doivent être chantées. L'édition est approuvée par la Sacrée Congrégation des Rites.

L'exécution typographique est très soignée.

Et. Hugueny, o. p., *Psaumes et Cantiques du bréviaire romain.* II. *Lundi et mardi. Traduction commentaire. Méditation,* 1 vol. in-16, 618 p. Prix : 12 fr. Action catholique, Bruxelles et Giraudon, 22, rue Jacob, Paris.

Voici un livre qui répond aux besoins de nombreuses âmes qui veulent trouver dans la liturgie officielle de l'Eglise l'aliment de leur foi et de leur piété. L'auteur suit pas à pas le bréviaire romain; il traduit et commente les psaumes et les

cantiques en utilisant sa science très précise de la langue hébraïque, des Pères et de la théologie de Saint Thomas. Pouvait il mériter un plus bel éloge que celui que lui décerne le Cardinal Mercier :

« Répandre les psaumes dans la société chrétienne, les mettre à la portée des fidèles par une traduction qui soit fidèle sans être ni servile ni exclusivement littérale ; en préciser le sens par de brèves explications ; et aider l'âme à en faire une matière d'oraison. c'est une tâche éminemment digne d'un fils de Saint Dominique, et il m'est doux d'attester, pour ma modeste part, que cette tâche, le Frère Prêcheur P. E. Hugueny l'a supérieurement remplie ».

Saint Bernardin de Sienne. — *Enseignements et apologues*, traduits de l'italien par François Benedict., in-16. Paris, Perrin, 1922, 7 fr.

Ces pages choisies de S. Bernardin sont extraites presqu'exclusivement du carême préché à Sienne, en 1427, sur la place *del Campo*. Une introduction retrace rapidement dans quel milieu social le Saint se trouva placé et exerça son ministère. Le traducteur s'est proposé de nous faire goûter la saveur et la portée pratique des prédications de ce fils de S. François, de ce compatriote de S. Catherine.

Mgr Odelin. — *Le Cardinal Richard* (1819-1908). Souvenirs, in-8 écu, avec deux portraits. Paris, de Gigord, 1922, 5 fr.

Quatre parties dans cette plaquette de Mgr Odelin : Gouvernement, vie intime, vie publique, dernières années. Ce sont les souvenirs d'un prélat qui fut le collaborateur du Cardinal Richard. Une série de petits tableaux, d'anecdotes, de traits expressifs dessinent le portrait de l'archevêque de Paris. Il suffit de remarquer les dates qui délimitent la durée de son gouvernement, pour comprendre que l'intérêt des événements s'ajoute à celui qui vient d'un témoignage direct.

Georges Goyau, de l'Académie française. *Pour le recrutement du Clergé*. Extraits des œuvres de G. Goyau recueillis par la Direction du Recrutement Sacerdotal. Paris, de Gigord, 1923.

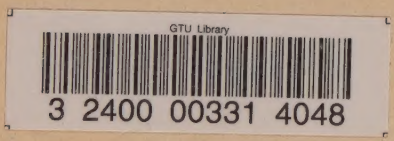
Ces sept articles de M. Goyau sont réimprimés à part avec l'autorisation de l'auteur, par les soins de la Direction du Recrutement Sacerdotal. On a pensé que ces pages gagneraient en relief, en efficacité bienfaisante à être groupées en un recueil spécial. Puissent-elles, en effet, contribuer, par leur plus large diffusion, à multiplier les ouvriers de la moisson!

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

40474
Revue apologétique
v.35
1922/
23
CBPac

40474

v.35
1922/
23

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709